الإسلام المعاصر

قراءة في خطابات التأصيل

«مقاربات منهجية»

الدكتور: المختار بنعبدلاوي

الإسلام المعاصر
قراءة في خطابات التأصيل
مقاربات منهجية
الدكتور: المختار بنعبدلاوي
الطبعة الأولى 1998، 1000 نسخة

الإخراج الفني: بنان قسطنطين

دار معد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية – دمشق – ☒ 10877 – ☎ 6334010

دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع
سورية – دمشق – ☒ 5175 – ☎ 2226207

مقدمة

إن انكباب هذه الدراسة على الظاهرة التأصيلية المعاصرة، وإن جاء في توقيت أصبحت تطغى فيه، في كثير من الأحيان، المقاربات السياسوية لهذه الجماعات، على الإعتبارات العلمية، فقد حاولت فيه أن أسير عكس هذا التيار، وأن أولي الاهتمام لما هو معرفي، سواء فيما يتعلق بإشكالية المصطلح - التسمية - أو للمقاربة العلمنجتماعية، لفهم ولتمثل العوامل التي تقف وراء انبثاق الظاهرة كما هي عليه، أو تحليل خصائص الظاهرة ورسم بعض ملامحها الأساسية من خلال نماذج معبرة. إن رفض المقاربة السياسوية، لا يعني البتة اجتثاث كل ما هو سياسي من الظاهرة، لأن ذلك يعني بتر مكوناً أساسياً من مكوناتها. بل الهدف منه التعاطي معها كأية ظاهرة مجتمعية أو ثقافية وعدم الإقتصار على النظر إليها في أبعادها السياسية.

إن السعي إلى فهم الخطاب التأصيلي داخل سياقه الخاص، دونما إسقاطات خارجية، هو ما جعلني أصطلح على الظاهرة، منذ باشرت الإشتغال عليها، بالظاهرة التأصيلية. وقد تطلبت هذه التسمية نقاشاً طويلاً، سواء مع زملائي من الباحثين أو في محاضرات الفكر الإسلامي المعاصر. إن الغاية من هذه التسمية، ليست إضافة مصطلح جديد، إلى علم الإسلاميات المعاصرة، الذي بدأ على حداثته ينوء بالمترادفات. بل كما سوف يأتي ذلك بالتفصيل في المبحث الخاص بالتسمية، فإن هذا الإقتراح، يرمي إلى الإرتقاء من مستوى التعاطي الإديولوجي مع الظاهرة

بـاقتراح تسـميات، تحتمـل التقريـظ أو القـدح، إلى جعـل هـذه التسـمية شـفافة لا تتضمن ولا تفشي بأي موقف مسـبق للبـاحث مـن الظـاهرة. بالإضافـة إلى تمكـين الباحث من مقاربتها في سياقها، دون تضخيم بعض مكوناتها على حســاب بعـض المكونات الأخرى - مصطلح الإسلام السياسي يضخم المكـون السياسـي للظـاهرة مثلاً - أو بتر وإقصاء بعض مكوناتها الأخرى.

وبما أن النص هو حجر الزاوية في كل مقاربة تأصيلية، وبما أن هذه المقاربـات دأبت على التنوع والإختلاف، بصورة تزيد أو تنقص، على امتداد التـاريخ العربـي الإسلامي، فقد حاولت أن أحدد هذا المفهوم تحديداً دينامياً، سـواء في تطـوره وفي اغتنائه التاريخي أو في دلالته.

لقد أصبح القرآن الكريم، الذي تلي بلغات متعددة في الأصل، والمرتل ترتيـلاً شفوياً، نصاً مكتوباً ومحدد نهائياً، بعد عملية الجمع والتصنيف التـي خضـع لهـا في نهاية العصر الراشدي.. ثم أصبح الحديث النبوي المروي رواية شفوية بدوره، نصـاً مكتوباً ومصنفاً نهائياً بعد قرنـين أو ثلاثـة قـرون مـن الزمـن. وقبـل ذلـك وبعـده، جرت عملية واسعة لتدويــن ولشـرح أقـوال وأفعـال الصحابـة والخلفـاء الراشـدين والأئمة المعصومين عند الشيعة من المسلمين. وعندما توقفت عملية جمـع وتصنيـف النصوص، تحولت دينامية النص المعاقة بفعل هذا الحصر، من الإمتداد العمودي، إلى الإمتداد الأفقي. من الرواية والجمـع والتمحيـص والتصنيـف، إلى الشـرح والقيـاس والتأويل واستخلاص الأحكام.

إن هذه الدينامية، في بنيتها المدونة متعـددة المرجعيـات، وفي وظيفتـا العقديـة، التشريعية أو التنظيرية، هي ما نصطلح عليه بـالنص. يتصـف هـذا النـص بالتناسـق الداخلـي، رغـم تعـدد واختـلاف مصـادره، إلاهيـة أو إنسـانية، نقليـة أو عقليـة، وتكشف بنيته عن تراتبية داخلية من الأعلى إلى الأسفل ومن القدسي إلى الكونـي،

دون أن تحول هذه التراتبية، من تكامله وظيفياً، لملئ الفضاءات النظرية والعملية التي ينكب على تأطيرها، ودون أن يؤثر ذلك على قوة إيحاءاته رغم ما يشوبها من أوجه التعارض في بعض الأحيان.

هناك إذن ديناميتان متوازيتان. دينامية خاصة بالنص، يتطور داخلها وفق منطقه الخاص بمكوناته المختلفة، ودينامية خاصة بالقارئ، الذي يعاود قراءة النص في كل مرة من موقع احتياجاته المتجددة. هذا التوازي لا يعني البتة أن العلاقة بين النص وبين القارئ هي علاقة تخارج. فبالإضافة إلى احتكام كل من القارئ والنص لدينامية تطوره الخاصة، فإنهما يتداخلان إلى أبعد الحدود. فإذا كان القارئ يقرأ النص من موقع احتياجاته الراهنة والملحة، فإن النص يتأطر بدوره بعصره وزمانه ويفرض مقتضياته على قارئه. وحاصل هذه العلاقة، هو ما يعكس علاقة الخاص بالعام والمتغير بالثابت.

لقد حاولت أن أقف عند الحدود المطاطة بين القارئ وبين النص، وعند أشكال الخطاب التي أنتجتها تشكلاتها، على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، سعياً إلى الإجابة عن سؤال أساسي:

هل هناك خطاب تأصيلي عام، بخصائص ثابتة، على امتداد التاريخ العربي الإسلامي؟ وإذا كان لأمر كذلك، فما هي العوامل المجتمعية، التي تتدخل في كل مرحلة، لكي توفر شروط انبثاق موجات تأصيلية، نظرية أو مجتمعية سياسية أو ثقافية، ثم ما هي العوامل التي تقف بعد ذلك من وراء تفككها وتلاشيها؟ وما هي حدود التداخل بين العام الذي يحدد السمات العامة والثابتة للظاهرة، وبين الخاص الذي يعكس خصوصيتها المرحلية؟

لقد تطلبت مني محاولة الإجابة على هذه الأسئلة، استنتاج عدد من الخصائص النظرية الملازمة للخطاب التأصيلي، وقراءة تاريخ الفكر العربي على ضوئها لتمييز

الخصائص الثابتة من تلك المتغيرة. كما أن هذه العودة إلى التاريخ مكنتني من اقتراح فرضية لانبثاق الحركات التأصيلية وتلاشيها على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، مع التمييز بين خصائصها الثابتة وتلك التي تعطي لكل ظاهرة خصوصيتها داخل شروطها الإجتماعية والتاريخية الخاصة.

إلى جانب ذلك، وقفت عند بعض الصعوبات الخاصة بتناول الظاهرة التأصيلية المعاصرة. إن ممثلي الظاهرة التأصيلية، يعون حركتهم داخل منطق ثقافتها وتحت ضغط رهاناتها، فيفسرون انبثاقها بصورة تختلف بداهة عن فهم وعن تفسير بقية المقاربات. تماماً كما أن المقاربات السلفية، تتصف بكونها لا تستطيع التفكير في الظاهرة التأصيلية باستقلال عنها، ولا النظر إلى نفسها إلا باعتبارها امتداداً جزئياً أو كلياً لها، وهو ما يجعل هذه المقاربة، لا تسأل وتستفتي إلا بالقدر الذي يسمح به منطق الموضوع.

إن اعتماد منهجية علمئنسانية لا يعني البتة أن إشكالية المنهج أصبحت ناجزة في هذه الدراسة. ذلك أن العلوم الإنسانية تقترح بدورها عدداً من المناهج والطرائق المتباينة، الذي تم تطبيق عدد منها بقدر متفاوت من التوفيق، في دراسة نماذج متنوعة من الجماعات التأصيلية في فترات مختلفة من التاريخ العربي الحديث والمعاصر.

انطلاقاً من هذه الإعتبارات، استعرضت بصورة مفصلة مختلف مناهج العلوم الإنسانية، التي تم اعتمادها في دراسة الظاهرة التأصيلية، محللاً مظاهر القوة أو الضعف في كل منها، وأشكال المواءمة الممكنة فيما بينها، لدراسة هذه الظاهرة في أبعادها التاريخية، الإجتماعية، السياسية، الثقافية.. وبعيداً عن أية نزعة تلفيقية، ومن خلال قراءة منهجية نقدية، حاولت أن ألائم مناهج العلوم الإنسانية، التي تلونها الخصوصية الغربوية في أحيان كثيرة، مع طبيعة موضوع علم الإسلاميات

المعاصرة، حيث يتداخل الكوني بالمقدس، المشخص بالسياسي التراثي بالمعاصر.. الخ.

كانت الخطوة الأولى في هذا الإتجاه، إخضاع الظاهرة التأصيلية للمقاربة العقلية، من خلال فهمها داخل شروطها التاريخية الإجتماعية. الأمر الذي يصبح في المتناول، إذا نحن استطعنا تحديد مظاهرها وحصر خصائصها وبالتالي ضبط تكررها عبر التاريخ العربي الإسلامي، ورصد الشروط المحيطة بهذا التكرار.

هكذا، يكون فهم الظاهرة التأصيلية باعتبارها ظاهرة خاضعة للعقل، وليس ظاهرة فوعقلية، مقدمة ضرورية لتشييئها، وبالتالي لفهمها ضمن الضوابط التي يرسمها منطق العلوم الإنسانية. كما تقدم هذه المقاربة، المرجعيات النظرية وفي نفس الوقت، العتاد المنهجي لتفكيك الظاهرة في تجلياتها المعاصرة، وفي نفس الوقت العناصر الكبرى التي يمكن أن تحكم تحولاتها في المستقبل بصورة كبيرة.

إن التكهن بالمستقبلات الممكنة لتجليات الظاهرة أن يتم عبر تخيل استراتيجيات نموذجية، كما لو أن الأمر يتعلق بالإمكانيات التي تحتملها لعبة ورق، تكون فيها الإمكانيات والإحتمالات محدودة في علاقتها وفي نتائجها. فالأمر هنا يتعلق بظاهرة تتداخل الأطراف الفاعلة فيها أحياناً، وتتقابل في أحيان أخرى، تنجلي بعض مظاهرها وتطفو إلى السطح أحياناً، وتكمن في أحيان أخرى، وتتنوع خصائصها بين التجاور، التداخل، التماهي، أو التعارض... من هنا فإن الجانب الذي يمكن وصفه بالعلمي نسبياً، هو ذلك المتعلق بالتحليل والوصف. أما كل ما يتعلق بالمستقبلات الممكنة، فإنه لا يعدو أن يكون ضرباً من الإحتمال والترجيح الذي يلعب فيه حدس الباحث وتقديره الشخصي دوراً حاسماً.

المبحث الأول
إشكالية المصطلح

I- إشكالية تعدد التسميات

1- التسميات ذات الحمولة التقريظية.

2- التسميات ذات الحمولة القدحية.

3- التسميات المحايدة وإشكالية التحديد

أ- إشكالية تحديد المعنى

ب- الطابع الجزئي للتسميات المحايدة.

II- إشكالية تعدد المضامين:

1- تعدد مضامين التسمية الواحدة: مصطلح الصحوة نموذجاً.

أ- مفهوم الصحوة في أدبيات الجماعات التاصيلية.

ب- مفهوم الصحوة في الدراسات العامة.

III- كيف يمكن تجاوز إشكالية التسمية؟

إشكالية المصطلح

I- إشكالية تعدد التسميات:

تكاد التسميات التي أطلقت على الجماعات التأصيلية، تشكل قاموساً لوحدها، وهو ما يكشف عن مدى التعقيدات المرتبطة بمثل هذه المقاربات، وعن طبيعة الرهانات التي تقبع وراءها، التي تغلب عليها في عدد من الأحيان، اعتبارات غير علمية. وهو ما يفسر إلى درجة كبيرة، تعدد التسميات. بحيث تكشف التسمية التي يطلقها الباحث على الظاهرة، موقفاً قبلياً، يستبق أي تحليل ويفشي بالخلاصات. ويمكن التمييز بين ثلاثة ضروب من التسميات، تسميات تسدل سمات إيجابية على الظاهرة، وتسميات تسقط صفات قدحية عليها، وتسميات يمكن وصفها بالمحايدة، مع أنها تطرح إشكاليات متعددة من الوجهتين المنهجية والمعرفية.

1. التسميات ذات الحمولة التقريظية:

وهي تسميات من قبيل «الإنبعاث الإسلامي» «الإحياء الإسلامي» «التجديد الإسلامي» «النهضة الإسلامية» «الصحوة» «اليقظة».. وهي كلها تضفي على هذه الجماعات قيماً إيجابية، دونما تمييز فيما بينها، وكذلك دونما مراجعة نقدية وتفصيلية لمنطلقات ولممارسة كل منها على حدة. بما يبين غياب الموضوعية في إطلاق مثل هذه التسميات، والسعي إلى تعميمها إنطلاقا من اعتبارات إديولوجية. ولعل أجلى مظهر لهيمنة الإعتبارات الإديولوجية في هذه التسميات، اشتقاقها من

مرجعيات قيمية، تحظى فيها ذاتية الفرد وقناعاته الشخصية وذوقه بالإعتبار الأول. ويمكننا أن نضيف إلى هذه التسميات، كل التسميات الأخرى التي تلحق بها صفة الإسلام، بحيث توحي بتشخص للإسلام في إديولوجية أو قيم جماعة، أو بتمثيليتها له.

لقد عمدت عدد من الجماعات التأصيلية، إلى استثمار التأثير وقوة الجذب الذي يمكن أن تمارسه هذه التسميات على الجمهور، الذي يخضع في سلوكه اليومي إلى إشراطات منعكسة قبل - واعية، تجعله يقع ضحية مماثلات وهمية، بين الإسلام من جهة وبين الجماعات التأصيلية التي تنسب نفسها له. وهي تسميات أملتها في أحيان كثيرة دوافع شعبوية، ترتبت عليها فيما بعد مشاكل من طبيعة سياسية ودينية، أصبحت تسبب حرجا لهذه الجماعات نفسها، فعلى المستوى السياسي إصطدمت هذه الجماعات، على امتداد العالم العربي والإسلامي بمؤسسات سياسية، تحتكر تقليديا التمثيلية الدينية، وترفض تقاسم هذا الدور مع أية مكونات أخرى، لأنه الأساس الذي تستمد منه مشروعية احتكارها للسلطة السياسية. وهو ماجعلها معرضة لعدد من الحملات القمعية أو في أحسن الأحوال، للضغط والمحاصرة، ورفض الإعتراف بها ككيانات سياسية مشروعة. أما على المستوى الديني، فإن إطلاق تسمية الجماعة الإسلامية، على عدد من الجماعات أدى إلى خلق قدر غير يسير من البلبلة في مختلف الأوساط، ذلك أن عددا من هذه الجماعات، تختلف بقدر يزيد أو ينقص في تمثلها للإسلام، على مستوى العبادات والأهداف والمواقف السياسية، بما يجعل إطلاق تسمية الجماعة الإسلامية على كل منها، يقتضي بالضرورة التساؤل حول سبب تعدد هذه النماذج، وعن مدى تمثيلية كل منها للمرجعية الإسلامية، وعن مدى مطابقته للنموذج الأصلي، كما يطرح هذا المستوى بقوة، المفارقة القائمة بين وحدة النموذج، وتعدد القراءات المتفرعة

عنه، التي يدعي كل منها تمثيله.

إن هذا التعدد، كان يمكن أن يفهم في حدود تعدد الإجتهادات، وأن يلقى قدرا من القبول، انطلاقاً من هذا الإعتبار، لولا أن هذه التسمية، تحمل طبيعة إقصائية، يقتضي التسليم بها لجماعة معينة، التساؤل عن نوع الإسلام الذي تؤمن به الجماعات الأخرى، التي تخالفها الرأي، أو أشكال التدين الفردي، التي لا تتطلب الإنتماء إلى جماعة دينية بعينها؟

2 ـ التسميات ذات الحمولة القدحية:

في مقابل هذه التسميات التقريظية، تنتظم مجموعة أخرى من التسميات القدحية، ذات الحمولة الذاتية والمسبقة، للإعتبارات الإديولوجية نفسها، وهي اصطلاحات يتم العمل بها وتعميمها سواء من طرف عدد من الباحثين الغربيين الذين بدؤوا يرون في الإسلام، العدو المستقبلي للغرب، وفي الجماعات التأصيلية خصماً سياسياً، يمكنه تهديد هيمنة الغرب الإقتصادية والعسكرية والثقافية على العالم، أو من طرف مثقفين علمانيين أو يحملون نظرة للإسلام تختلف عن رؤية هذه الجماعات.

من بين هذه التسميات ما هو قدحي صرف، كتسميات: «ظاهرة الهوس الديني» «جماعات الإرهاب السياسي» «الجماعات الظلامية»، ومنها ما هو صفة سلوكية ذات مضمون قدحي، كتسميات: «ظاهرة التطرف» أو «التعصب الديني»..

ويكمن السبب الرئيسي وراء تعدد هذه التسميات بدورها، في الإنبثاق المفاجيء للظاهرة، في مطلع السبعينات، وانتشارها داخل رقعة جغرافية، تتسع باستمرار، مما جعلها تصطدم بعدد من الحركات الفكرية والسياسية، التي كانت تهيمن سياسياً قبلها، والتي أصبحت الجماعات التأصيلية المنافس السياسي الأول لها.

ومن الأسباب الأخرى التي يمكن أن تكون وراء هـذا التعـدد الإصطلاحـي، هيمنة الدراسات الغربية في مجال العلوم الإنسانية، المهتمة بالظاهرة التأصيلية، الأمـر الذي جعل المصطلحات المستعملة في الغرب، تنتقل إلى العالم العربـي، في تعددهـا، وفي تنوعها اللغوي، بصورة آلية عبر الترجمة.[1]

3 ـ التسميات المحايدة وإشكالية التحديد:

إلى جـانب التسـميات ذات المضمـون القدحـي والتســميات ذات المضمــون التقريظي، هناك مجموعة ثالثة من التسميات، تتميز بأنها لاتقـدم الظـاهرة في قـالب قدحي أو إطرائي، بل تسميها بالصفة التي ترى أنها أكثر انطباقاً وتعبيراً عنها مثل: «الأصولية» «السلفية» «المحافظة الدينية» النصية.. الـخ. وتتمـيز هـذه التسـميات بأنها تترك للمتلقي حرية تقييم الظاهرة سـلباً أو إيجابـاً، حسـب التقييـم الشـخصي الذي يحمله لهذه التصورات.

مع أن هذه المجموعة الثالثة من التسميات، استطاعت أن تتخلص مـن عـدد من الآثار السلبية للمجموعتين السابقتين، فإن ذلـك لايفـض عـدداً مـن المشـاكل المعرفية المتعلقة بالجانب الإصطلاحي.

فهناك أولا، تداخل في مضامين هذه التســميات، يـؤدي إلى عـدم وضـوح في حدودها وإلى تداخلها مع عدد من المفاهيم المتجاورة معها دلالياً. ثانياً، لا تعكــس هذه التسميات الظاهرة في تعقيدها، بل تقتصر على اختزالها في تجل واحد فقط من تجلياتها المتعددة.

---

[1] INTEGRISME, RESURRECTION, REVEIL ISLAMIQUE, FONDAMENTALISME RENAISSANCE ISLAMIQUE, ORTH0DOXIE ARCHAISME CONSERVATISME FANATISME.

أ ـ إشكالية تحديد المعنى:

تتجلى هذه الإشكالية في عدم وضوح حدود الإحالات التي تتضمنها هذه التسميات، فإذا كانت تسمية المحافظة تقوم من منطلق الدفاع عن القيم التقليدية السائدة والتحفظ على الجديد، يمكننا أن نتساءل، إلى أي حد يمكن لهذه «المحافظة» أن تبقى مجرد اختيار ينم عن قناعة شخصية أو جماعية بمجموعة من الأفكار والقيم، إلى جانب القيم والأفكار الأخرى، دون أن تسقط هذه القناعة في شراك الإقصاء والتعصب؟ وهل هناك حدود دقيقة يمكن انطلاقاً منها، الفصل بين الحق في تكوين قناعات محافظة، وبين تحول هذه القناعات إلى ما نصطلح عليه بالإقصاء أو التعصب؟

هذا المقياس نفسه يصح بالنسبة لتسمية النزعة النصية، فإذا كان مضمون هذه التسمية يحيل إلى حركة فكرية تسعى إلى قراءة النص في صيغته الحرفية الأولى، ما هي حدود التداخل بين هذا التطلع، المشروع نسبياً، وبين زعم امتلاك حقيقة النص المطلقة، التي يتضمنها هذا الإدعاء بصورة مستترة؟ بالتالي ألا يمكننا انطلاقاً من هذا التداخل أن نتساءل عن حدود انتهاء المقاربة النصية، كمشروع نظري مشروع، وعن نقطة انطلاق المعنى الجديد الذي يحيل إلى الإقصاء والتطرف؟

إن هذه المفاهيم، متعددة المعاني على مستوى المضمون، تحيل إلى مستويات متدرجة في المعنى الذي يستقبله المتلقي، الذي قد يفهمها في نسبيتها، وقد يفهمها فهما واقعيا ـ بالمعنى المدرسي السكولاستيكي ، وكأن هناك قراءة ـ نصية ـ هي بعينها القراءة الأصلية للنص، وكأن هناك رواية تاريخية حقيقية واحدة، هي تلك التي تنقلها الرؤية السلفية للتاريخ..

إن هذا المستوى من المقاربة يفرض نوعا من الإدراك الشعري أو الملحمي على القارئ أو المتلقي في تمثله لهذه المفاهيم، الأمر الذي يجعلها تمارس عليه تأثيراً

خاصاً. تماماً كما يفضي إلى إدماج هذه المفاهيم، بسبب تداخل حمولاتها، داخل شبكة متنوعة من الحقول الدلالية، وإلى إقحام ترابطات بين هذه المفاهيم وعدد من المفاهيم المجاورة لا تقوم على أي منطق. هكذا يستدعي مفهوم المحافظة مفهوم الهوية لكي يستعين به على تبرير دعواه وللإستفادة من الخلاصات المتعلقة بإشكالية الهوية، داخل حقل إديولوجيا المحافظة، سواء بتحديد مضمون مفترض لهذه الهوية، أو إعطاء تعريف مفترض للآخر ولأشكال العلاقة الممكنة معه.

كما تأخذ دعوة العودة إلى النص في حرفيته الأولى، عندما تطبق انطلاقا من مقولة واحدية الحقيقة وإلى امتلاك طرف واحد لها، صورة أقرب إلى ممارسات محاكم التفتيش، التي كانت توزع تهم الإبتداع والهرطقة وتنفذ الأحكام التي تصدرها في حق كل من يختلف معها.

ب ـ الطابع الجزئي للتسميات المحايدة:

إلى جانب تداخل مضامين هذه التسميات، يبدو أحد أهم جوانب قصورها في كون كل واحدة منها، لا تعكس إلا سمة واحدة من سمات الظاهرة، بحيث يصبح استخدام تسمية معينة (السلفية مثلاً)، تكريساً لهذه السمة، التي ليست إلا تجلياً واحداً من تجليات الظاهرة. وبالتالي، إضعافاً تمارسه ذات الباحث، وتهميشاً للسمات الأخرى، بصرورة سلبية ومستترة. وكأن الذي يقترح هذه التسمية، لا يريدنا أن نرى من الظاهرة المذكورة إلا ما يراه هو أو يريد لنا أن نراه.

II ـ إشكالية تعدد المضامين

1 ـ تعدد مضامين التسمية الواحدة: مفهوم الصحوة نموذجا:

أ ـ مفهوم الصحوة في أدبيات الجماعات التأصيلية

يعني مصطلح الصحوة في غالب أدبيات الجماعات التأصيلية، حركة **الانقطاع والانتقال**، من الجاهلية أو من وضعية لا يمكن أن توصف بالإسلامية، إلى وضعية

جديدة، يمكن وصفها بالإسلامية حسب مقاييس هـذه الجماعـات. الصحـوة إذن، هـي قبـل كـل شـيء، قطيعـة مـع أشـكال سـابقة مـن الإعتقـاد والسـلوك والقيـم والأفكار، وتبن لمنظومة جديدة من القيم، تتصف بالقدرة على تقديم حلول لجميع الإشكاليات المطروحة على المجتمع. ولا تعني الصحوة بالنسبة لهؤلاء هيمنـة هـذه القيم الجديدة بـالضرورة، بـل أن انبعاثهـا في حـد ذاتـه، يمثـل وضعيـة صحـوة، في مراحلها الأولى يتطلب تصليب عودها، إما ممارسة الدعوة بصورة واسعة ومفتوحـة أو إعلان قطيعة تامة مع المجتمـع الجـاهلي[1] أو نوعـاً مـن المفاصلـة الشـعورية، في حالة ما إذا تعذرت القطيعة التامـة.[2] وهـي تكتيكـات تختلـف بـاختلاف مرجعيـة الجماعة، وباختلاف الشروط المحيطة بها.

مع أن غالبية منظري الصحوة، يسلمون بأن الصحوة أصبحـت واقعـا إلا أن بعضهم لا زالوا يتحفظون علـى اسـتخدام هـذا النعـت لوصـف المجتمعـات الإسلامية اليوم، فالدكتور شكري فيصل يرى مثلا، أنـه لازال الأوان مبكـراً لكـي نتحدث عن صحوة، وأن كل ما هناك هـو قـدر مـن التململ ويتسـاءل: «كيـف يمكن أن نتحدث عن صحوة إسلامية، ونحن نرى موقفنا البارد المتجمد مـن الثـورة الأفغانية المسلمة؟ كيف نتحدث عن صحوة إسلامية، ونحن لـم نستطع أن نتخلـص من آثار حادثة واحدة، في عصـر صـدر الإسـلام، بليـت عظـام أصحابهـا، اؤلئـك وهؤلاء؟ كيف نتحدث عن صحوة إسلامية، ونحن نـرى هـذا التقـاطع بـين أقطـار العالـم الإسلامي؟».[3]

---

[1] سيد قطب.

[2] مصطفى شكري.

[3] د. شكري فيصل، الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح، الحركات الإسلامية في الوطن في العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 198، ص314.

ويرى د. شكري فيصل أن حالة التململ هذه لن تتحول إلى صحوة حقيقية، إلا بناء على تحقق ثلاثة شروط يحددها في:

- وجود أساس نظري يتفق حوله منظرو العالم الإسلامي جميعا.
- وجود أساس عاطفي، يشد إليه أطراف الأمة الإسلامية.
- وجود أساس حركي، يحرك طاقات الأمة.[1]

بالنسبة ل: مصطفى شكري، الصحوة لا تتحقق على مستوى الوعي فقط، بل لا بد لها لكي تستقيم وتتحقق، من مرجعية نظرية شاملة وموحدة، ومن مشروع اجتماعي وسياسي، يكرس هذه النظرية على أرض الواقع، ومن أداة حركية تتبنى هذا المشروع وتدعمه. بتعبير هيغلي، فإن الصحوة لا يمكن أن تتم في منظور د. شكري فيصل إلا بتحقق الواقعي في الديني، والديني في الواقعي.

ب ـ مفهوم الصحوة في بعض الدراسات العامة.

في كتاب له بعنوان الصحوة الإسلامية، يقدم عبد الهادي بوطالب، الأمين العام السابق للمنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، تعريفا لما يصطلح عليه بالصحوة، يقول: «إننا كلما امتدت مسافة البعد بيننا وبين الإستعمار، وكلما عمل الزمن عمله في التخفيف من مفعول تنويمه وتخديره، نلاحظ تنامي اتقاذ جذوة الصحوة الإسلامية، وكلما ابتعدنا عن عهد الجاهلية التي سبقتها، فامتدت في العالم الإسلامي آفاق التربية، وانتشرت فيه نسائم المعرفة، إلا ويزداد فكره العلمي وعيا بقدرة الإسلام على القيام بدور البديل».[2]

إن أخص خصائص الصحوة، حسب هذا التعريف، هما **السيرورة والإمتداد** في الزمان، إنها ديمومة في الزمان، لا تخلق وضعية جديدة أو نوعية بقدر ما تتغذى

---

[1] المصدر السابق، ص314.

[2] بو طالب عبد الهادي، الصحوة الإسلامية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1986، ص49.

وتنتعش من خلال ما تراكمه من تجارب ومن خبرات. وهو التعريف الذي يتعارض تماماً مع طابع القطيعة، الذي تعزوه تحليلات الجماعات التأصيلية للظاهرة.

إن هذا الإختلاف حول مضمون الصحوة، بين عبد الهادي بوطالب وممثلي الجماعات التأصيلية، يعكس اختلاف الموقع السياسي لكل منهما. فالجماعات التأصيلية، تريد أن تعطي الإنطباع بأن الإسلام الرسمي، الذي ساد لمدة أربعة عشر قرناً، منذ انصرام عهد الخلفاء الراشدين، لايمثل الإسلام الحقيقي في شيء، وأن التصور الذي تدافع عنه، هو الذي يمثل الإسلام الحقيقي، في حين يميل عبد الهادي بوطالب، إلى تأكيد طابع الإستمرارية.

وبعيداً عن أية اعتبارات رسمية، يرى أحمد بن بلة، من موقع المثقف المستقل أن «الصحوة الإسلامية، ليست المظاهر التي برزت في العشر سنوات الأخيرة، التيار الإسلامي أعرق من ذلك وأعمق. الثورة الجزائرية هي جزء من الصحوة الإسلامية، فترة عبد الناصر صحوة إسلامية. ولذلك فإن الخميني مثلاً ليس هو الصحوة كما يظن، هو جزء منها وليس هو الصحوة».[1]

لا يهتم أحمد بن بلة كثيراً، من موقع المثقف المستقل، بتفسير أسباب الصحوة أو تشخيصها، هل هي إستمرارية وتراكم أم قطيعة مع الماضي. بل يعمد إلى رصد تجليات الصحوة في العالم العربي والإسلامي المعاصر، ويخلص إلى أنها لا تنحصر في التعبيرات الدينية، بل تجد تعبيرها كذلك في عدد من التعبيرات الوطنية والقومية.

إن وجهة النظر هذه، التي يعبر عنها بن بلة، رغم تركيزها، على عناصر التقاطع بين الحركات الوطنية والجماعات الدينية، ورغم كل ما يمكن أن تعد به في

---

[1] صبحي محي الدين «أحمد بن بلة العرب ونظام العالم ورؤيا التغيير»، الوحدة، عدد 13 أكتوبر 1985، ص166.

المستقبل،[1] فإنها لا تحظى بالإجماع بين عموم المثقفين، فالدكتور محمد أحمد خلف الله مثلاً، يعتبر أن مفهوم الصحوة، مفهوم خاص بالتجربة السياسية للجماعات التأصيلية، «وأن اختيار مصطلح الصحوة الإسلامية، هو الأداة التي تتقي بها الجماعات الإسلامية ما يمكن أن تتعرض له من خطر إن هي عملت في إطار المصطلح الذي يليق بعمليات النضال وعمليات الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال، وهو مصطلح الثورة الإسلامية».[2]

إن هذا التصور وإن لم يكن يفتح نفس الأفاق على المستوى العملي، فهو لايخلو من وجاهة على المستوى النظري. فمصطلح الصحوة لايكاد يستعمل إلا في البلدان التي لازالت الجماعات التأصيلية فيها أقلية سياسية، معرضة للقمع. أما في البلدان التي أخذت فيها المواجهة بين هذه الجماعات، وبين الأنظمة السياسية القائمة، طابعاً مسلحاً، أو نجحت فيها في الوصول إلى السلطة، فسرعان مايتم استبدال مفهوم الصحوة، بمفهوم الثورة الإسلامية.

III - كيف يمكن تجاوز إشكالية التسمية؟

النقد الأساسي الذي يمكن توجيهه لمختلف التسميات الدارجة للظاهرة التأصيلية المعاصرة، في المنابر الإديولوجية والأكاديمية على السواء، ينطلق من ضعف رصيد الموضوعية في غالبية هذه التسميات، كونها تنطلق من اعتبارت شخصية، تحدوها إما الرغبة في محاباة الجماعات التأصيلية أو العداء لها، وأنها تستعمل وتروج تسميات ذات طابع قيمي، تتضمن أحكاماً مسبقة. أو كونها، حتى عندما

---

(1) «مختلف الندوات التي بدأنا نشهدها اليوم للحوار بين التيارين القومي والإسلامي وكذلك بعض التحالفات السياسية الجديدة في الأردن أو في الجزائر بين الأحزاب الموقعة على عهد روما وكذلك دعوات بعض المفكرين كدعوة الجابري إلى الكتلة التاريخية مثلاً».

(2) محمد أحمد خلف الله، الصحوة الإسلامية في مصر، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت 1987، ص38.

تتخلص من بعض هـذه التسـميات، تمتح مـن معجـم مسـتعار أساسـاً عـن طريـق الترجمة، يكشف عن حقل دلالي شاسع، غير واضح المعالم أو الحدود. تتلاطم فيـه عدد من المعاني أو لاتكشف إلا عن جانب واحد من الظاهرة.

بين ركام هذه الفوضى الإصطلاحية، كانت هناك محاولات متعددة للخـروج من هذه الدوامة، ولاقتراح أدوات مفاهيمية قادرة على التعبير بصورة علمية ودقيقة على الظاهرة، دون اللجـوء إلى أحكـام القيمـة، أو رهـن هـذه المفـاهيم بتصـورات مسبقة. وضمن هذا المسـعى جـاء استعمال عـدد مـن البـاحثين لمصطلح الإسـلام السياسي.

إن هذا المصطلح، وإن كان يعطي الإنطباع على مستوى الشكل، بفض هـذه الإشكالية، فإنه يحمل بين طياته عدداً من المثالب السالفة، إنه يتضمن موقفاً مسبقاً، بإقراره أن هناك تصوراً سياسياً داخل النسق الإسلامي، فهنـاك فـرق كبـير بـين أن نناقش أشكال التأويل السياسـي للإسـلام، وبـين أن نقـر بصـورة مسـبقة أن هنـاك تصوراً سياسـياً في جوهـر النسـق الإسـلامي. كمـا أن هـذه التسـمية تحصـر جميـع التعبيرات التأصيلية المتنوعة، والمترابطة عضوياً فيمـا بينهـا، في السياسـة. في الوقـت الذي نجـد فيـه هـذه التعبـيرات تغطي مختلـف أشـكال الوجـود والتفكـير والتعبـير الإنساني، المسلكي الأدبي والفني.. الخ.

المصطلح الثاني الذي بدأ يدرج بصورة أكـثر في الفـترة الأخـيرة، وهـو أكـثر توفيقاً من المصطلح السابق، ويستجيب بصورة أفضل لاحتياجات البحث العلمـي، هو مصطلح **الحركات الإسلاموية**. ولعل المـأخذ الوحيـد الـذي يمكـن أن يسـجل على هذه التسمية، الربط المباشر الـذي توحـي بـه بـين الجماعـات التأصيليـة وبـين الإسلام، رغم الطابع المعلق للعلاقة بين الموضوع والصفة في التسمية.

إن اسـتخدام تسـمية الظـاهرة التأصيليـة، بالإضافـة إلى طابعـه الموضوعـي

والمحايد، فإنه بانطلاقه من الظاهرة التأصيلية كظاهرة، يضع شروط تكييف هذا المبحث مع مقتضيات العلوم الإنسانية، بطرح الإشكالية في أبعادها الإجتماعية والثقافية، وإخضاعها لجميع أدوات ومقاييس البحث في العلوم الإنسانية. كما أن وسم هذه الظاهرة بأنها ظاهرة تأصيلية، وليس ظاهرة أصولية، يهدف إلى إبراز الطابع الدينامي والمتجدد لهذا الخطاب، الذي ينفي نفسه باستمرار عبر التاريخ الإسلامي، وإلى الكشف عن العام والخاص الثابت والمتغير، وعن تقاليد التعدد الكامنة داخل هذا الخطاب نفسه. ناهيك عن أن استخدام مصطلح الظاهرة الأصولية، يسقط جدوى أية مقاربة معرفية للظاهرة. لأنه يفترض وجود تصور أصولي، يحتوي النص في درجة الصفر، ويسلم لهذه الجماعات ضمنياً، بتمثيل هذه القراءة والتصورات والقيم المنبثقة عنها، وهو ما يجعل الإختلاف، إذا كان هناك من اختلاف، يقوم في مستوى الإختيارات الكبرى تقليدية أو حداثية مثلاً، وليس على مستوى تطابق أو مشروعية تمثيلية هذه الجماعات للأصول.

المبحث الثاني

في بعض خصائص الظاهرة التأصيلية

I ـ في بعض خصائص الظاهرة التأصيلية:

1 ـ الشمولية

2 ـ الكليانية

3 ـ السلفية

4 ـ التعالي

5 ـ الرجعية

6 ـ القطعية

7 ـ النصية

II ـ الخاصية النصية: نموذج تحليلي

1 ـ معنى النص الديني في الاسلام

2 ـ في بعض خصائص مكونات النص الديني في الاسلام

أ ـ القرآن

ب ـ الحديث و السنة

جـ ـ الإجماع،القياس، التقليد.

د ـ الأئمة المعصومون والفقهاء وأمراء الجماعات التأصيلية المعاصرة.

3- بنية النص الديني في الاسلام

أ ـ في بعض خصائص بنية النص الديني في الاسلام

ب ـ مقاربة لبنية النص الديني في الإسلام.

1- انفتاح بنية النص الديني في الإسلام على مستوى الشكل.

2- البنية المفتوحة لمضمون النص الديني في الإسلام

3- إشتغال بنية النص الديني في الإسلام

4- في بعض مظاهر اشتغال بنية النص الديني في الإسلام

ا- التفسير

ب- التاويل

ج- الوضع

في بعض خصائص الظاهرة التأصيلية

تميزت العقود الأخيرة من هذا القرن بالطفرة النوعية التي عرفتها عدد من الجماعات التي تنتسب إلى الدين، سواء في صورة جماعات احتماعية، تطور نماذج مسلكية وثقافية خاصة بها، بحيث تنفصل عن محيطها وتعيد خلق علاقات خاصة فيما بين اعضائها أوفي صورة قراءات جديدة للنص الديني، تهدف إلى استخلاص النماذج النظرية، التي ترى هذه الجماعات أنها يجب أن تؤطر المجتمع والدولة والثقافة.

لتحقيق هذا الهدف، تتفق هذه الجماعات، على ضرورة خلخلة أنماط العيش السائدة، سواء تعلق الأمر بأشكال للسلوك الفردي أو البنى الإجتماعية أو المؤسسات السياسية، بوسائل تبتدأ من التحفظ على المؤسسات القائمة وإسقاط المشروعية عنها، وتصل إلى حد تكفير القائمين عليها والدعوة إلى جهادهم، وقد تأخذ هذه الدعوة في بعض الأحيان شكل حوار مغشوش، تراهن فيه كل من هذه الجماعات وأنظمة الحكم كخصمين، كل على استنزاف خصمه وإنهاكه. وتتعدد أشكال العلاقة بين الجماعات التأصيلية، وأنظمة الحكم، والمجتمعات في العالم العربي بحسب اختلاف الأنظمة السياسية، ومرجعيات وطبيعة الجماعات الفاعلة في الساحة، ورؤيتها الخاصة لما يجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

وحتى ننطلق من مقدمات واضحة، لابد من تحديد ما نقصده بالجماعات التأصيلية، وتمييزها عن المظاهر والتجليات الدينية العامة، عن طريق إبراز عدد من الخصائص العامة المشتركة، التي يمكن الاحتكام اليها لتمييز هذه الجماعات التي يصطلح عليها بجماعات الاسلام السياسي أحيانا و بالحركات الأصولية في أحيان

أخرى عن التجليات الدينية الإسلامية المذهبية و الشعبية المعاصرة

I ـ في بعض خصائص الظاهرة التأصيلية

من العسير أن نقف على جميع خصائص الظاهرة على وجه الحصر، بسبب طابعها النسبي واختلافها باختلاف الزمان والمكان أولاً، ولامتناع مطلب الحصر ثانياً، لأن من شأنه أن يفضي بنا إلى سلسلة من التفييئات العرضية غير المتناهية، الأمر الذي يتعارض مع مقتضيات المقاربة التركيبية. لذلك سوف أقتصر على رصد مجموعة من الخصائص الجوهرية، القابلة للتعميم، التي تبقى بدورها مفتوحة أمام كل تعديل أو إضافة.

1 ـ الشمولية: تتميز الجماعات التأصيلية المعاصرة بأنها لم تعد تحصر اهتمامها في القضايا العقدية، وكأن هذه القضايا استنفذت كل أسئلتها، أو أنه لم يعد بالإمكان أن يقال فيها أكثر مما قيل، لقد أصبح اهتمام عدد من أمراء وقادة هذه الجماعات، ينصب على بلورة نظريات للمجتمع والدولة باسم الإسلام، بل إن هؤلاء أصبحوا يسعون إلى بلورة معرفة موازية للعلوم الإنسانية في مجالات علوم القانون، الإقتصاد، والمجتمع، والنفس..، باسم الحاجة إلى تأصيل هذه العلوم، ومن أجل ابتكار الوسائل الملائمة، التي تعيد فرض رقابة النص على الواقع. كما بدأت في البروز، منذ صدور كتاب سيد قطب: «التصوير الفني في القرآن الكريم» مجموعة من المحاولات، لوضع أسس نظرية في: «الأدب الإسلامي». بل امتد طموح منظري الجماعات التأصيلية كذلك، إلى تأصيل العلوم الدقيقة، حيث تم تقديم عدد من التصورات والأطروحات لما يجب أن تكون عليه العلوم الطبيعية الإسلامية. من أجل تأصيل العلوم الطبيعية.[1]

---

[1] عبد العظيم أنيس، هل يمكن أسلمة العلوم، الإسلام السياسي، مجموعة من الباحثين، ط11، الدار البيضاء 1991، مطبعة النجاح الجديدة، ص180.

وتعود الإرهاصات الأولى لإضفاء خاصية الشمولية على الخطاب الديني الإسلامي في العصر الحديث، إلى المدرسة السلفية في أواسط القرن التاسع عشر، حيث كان رواد هذه المدرسة يتطلعون من وراء ذلك، إلى البرهنة على أن العمل بمقتضَى العقل، والإنخراط في الثورة العلمية والتقنية التي يشهدها العالم، لا يشكل انسلاخاً للمسلم عن دينه أو تنكراً لهويته، بقدر مايمثل عودة إلى الاسلام الصحيح في صورته الحقيقية. غير أن هذا الإدماج الذي كان يرمي إلى إخضاع منطق النقل والتقليد، لمنطق العقل، من داخل الإسلام، والذي استطاع أن يذهب بعيداً في ذلك، مستفيداً من المناخ الثقافي الذي وفره فكر النهضة، سرعان ما أخذ يشهد تراجعات بينة ونكوصاً واضحاً، بدأت معالمه الرئيسية في الظهور، منذ رشيد رضا، وهو التراجع الذي سوف يستحضر مفهوم الشمولية بصورة معكوسة، أصبح فيها منطق النقل والتقليد هو الشرط الحاسم، الأمر الذي تكرس بصورة نهائية مع حسن البنا، التلميذ الروحي للشيخ رشيد رضا، الذي قدم أول أطروحة لما يجب أن يكون عليه الإسلام الشامل، وفق المنطق الجديد، حيث أصبح حسن البنا يقترح حلولاً للمشاكل الإجتماعية، الإقتصادية، السياسية والثقافية، التي تعيشها مصر من خلال قراءة خاصة به للإسلام. لكن التصور التأصيلي الشمولي الأمثل، لن يتحقق إلا في مرحلة لاحقة، مع سيد قطب، الذي قدم قراءة للإسلام على صورة رؤية للعالم، تشمل بالإضافة الى المجالات السابقة، الفلسفة والفن والإبداع والنقد الأدبي .. هذا الفتح القطبي، شجع عدداً من الشيوخ المعاصرين، على استشراف وأسلمة آفاق جديدة، بحيث أصبحت تتردد دعوات إلى تأصيل - إسلامي - للعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ــ «علم الإقتصاد» «علم الإجتماع» «علم السياسة» «علم النفس».. الخ.

إن خاصية الشمول هذه، إذا كانت تنم عن شيء، إنما تنم عن التمركز

الشديد للرؤية التي تحكم النص الديني في الخطاب التأصيلي، والتي تنطلق منه بعد ذلك، لممارسة قدر من الرقابة على المجتمع، بحيث تأخذ هذه القراءة، الخاصة في الأصل، طابعاً عمومياً وتصبح ملزمة للجميع.

2. الكليانية: نقصد بالكليانية، تلك القناعة المشتركة بين الجماعات التأصيلية، بأن النص منظومة حية تترابط عناصرها بصورة عضوية، وأن الإختلاف في تفسير أو في تأويل أي جزء من أجزائه، يؤدي حتماً إلى تعطيل الكل، وأن أسوأ اختيار في هذه الحالة، والبحث عن حلول توافقية. ويمثل التصور التأصيلي عند سيد قطب أحد أبرز مظاهر هذه الخاصية، يقول في كتابه «معالم في الطريق»: «إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته وألا نعدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلا إننا وإياه على مفترق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة، فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق».[1]

كما تبدو هذه الخاصية، على مستوى السلوك اليومي لأعضاء الجماعات التأصيلية، الذين يخضعون لنظام صارم في حياتهم، يبتدأ من تحديد المراجع الدينية، المرغوبة أكثر من غيرها، إلى تنميط المعتقد والطقوس وإرساء نظام صارم للعلاقات الإجتماعية والزي والذوق الفني، مما يضفي على الخطاب التأصيلي طابع الإنغلاق، ويجعل هذه الجماعات كيانات مغلقة، معزولة داخل المجتمع، بإرادتها أحياناً، وباستقلال عن هذه الإرادة في أحيان أخرى.

إذا كانت خاصية الشمولية تؤدي وظيفة التمركز والمراقبة، داخل النسق التأصيلي، فإن خاصية الكليانية، تؤدي دور الترابط والمحافظة على التماسك الداخلي، من خلال برمجة ذهن الفرد ومخيلته بسلسلة مترابطة من أنماط التفكير

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، دار الثقافة، الدارالبيضاء، ط8، 1983، ص22.

والسلوك، بما يحقق له إشباعاً ذاتياً، ويراكم لديه سلسلة من الإستجابات وردود الفعل المتكاملة، القادرة على تغطية جميع احتياجاته الثقافية. هذا الإكتفاء الذاتي الثقافي، هو ما يجعل الخطاب التأصيلي خطاباً مستقلاً بذاته، مغلقاً عليها، على المستويين الفردي والجماعي، بحيث لاتبقى أية مساحة ثقافية فارغة يمكن أن ينفذ إليها التحديد، فكل الأجوبة متوفرة وجاهزة بغض النظر عما يمكن أن يحمله معه هذا الجديد.

3- السلفية: كل خطاب إديولوجي، هو عبارة عن سلسلة من الحلول والأجوبة المفترضة لتفكيك أزمة قائمة بالفعل. لكن مايميز الخطاب التأصيلي بوجه خاص، أنه بالرغم من الطبيعة الآنية للأزمات التي يتولى تفكيكها، فإن الحلول التي يقدمها، هي قبل كل شيء، مجموعة من الصيغ الثابتة، التي تستلهم الماضي البعيد، ليس باعتباره مرجعية قيمية فحسب، بل باعتباره مشروعاً قابلاً لإعادة التحقق في المستقبل كذلك. ويشكل النموذج الإجتماعي والسياسي الذي تحقق في العصر الإسلامي الأول، برأي ممثلي الجماعات التأصيلية، ليس النموذج الأمثل فقط، بل كذلك المسار الوحيد الممكن، لتخطي الصعوبات وتحقيق الأهداف المرجوة على كافة المستويات. من هنا فإن الإستراتيجية التأصيلية، لا تستهدف الرد على التحديات القائمة أولاً، بل اقتراح نموذج قائم بذاته، بغض النظر عن طبيعة الإشكاليات، وعن مدى ملاءمته على اعتبار أن جميع المعوقات الواقعية سوف تذوب داخله.

إن الخطاب التأصيلي المعاصر، وإن كان يعي اليوم جيدا، أن الأعراف والصيغ التوافقية التي نظمت الحياة الإجتماعية والسياسية، في مجتمعات بدوية بسيطة، تعيش على الرعي وعلى الغزو وتجارة القوافل، لا يمكنها أن تستجيب بحال من الأحوال لاحتياجات المجتمعات المعاصرة. فإنه يظل مع ذلك متشبثاً بالأساس السلفي لخطابه، لأنه من جهة أولى، ومن موقع الرفض والمعارضة للأنظمة السياسية

القائمة، بحاجة إلى خطاب شعبوي، مفعم بالرموز، قادر على تـأجيج الإنفعـالات، أكثر مما هو بحاجة إلى حلول تتسم بالواقعية. ومن جهة ثانية، يطمـح إلى اكتسـاب مظهر المدافع عن الهوية التاريخية، نظراً لما يزخر به الماضي من أمجاد قوميـة ودينيـة حافلـة، ومـن شـخصيات بـاهرة، يعـاد قـراءة مسـاراتها علـى ضـوء الإحتياجـات المعاصرة، بحيث تصبح هذه الأمجاد والشخصيات استثماراً خالصـاً لهـذا الخطـاب، تشكل بالنسبة له دمغة **المشروعية**، وتوفر له الإطار الملائـم للظهـور بمظهـر المدافـع عن القيم الأصيلة، والحامل لرهانات تحديات المستقبل.

4 - التعالي: ليس المقصود بخاصية التعالي هنا، الحمولة الأخلاقيـة للكلمـة، ولا ما يعبر عنه عدد من الشيوخ بمصطلح الإستعلاء، بل المقصود، هو ذلك الزعم بـأن الأفكار والقيم، التي تحكم مجتمعا بعينه، لا تنبع بالضرورة من داخل هذا المجتمـع، بل يمكن إسـدالها عليـه مـن فـوق، دون أخـذ طبيعـة حاجياتـه أو تسلسـلها بعـين الإعتبار. وتتجلى هذه الخاصية، في **تثبيت** تصــورات بعينهـا، في مضامينهـا التراثيـة الأصلية أو بعد إخضاعها لقراءة خاصة، وتقديمها في صورة قالب حضاري راهـن، على المجتمعات المعاصرة أن تتكيف معه، وأن تخضع لمنطقـه. ويمكـن أن أمثـل هنـا للتثبيت في المستوى الأول، بالفهم الحرفي للشيخ حسن البنا لمفهوم **الشـورى، فهـو** يربطه حصراً بـ: **أهل الحل والعقد**، الذيـن يحددهـم في زعمـاء القبـائل و العشـائر والفقهاء و العارفين بالشؤون العامة،[1] في تجـاهل تـام للبنيـة الحديثـة للمجتمعـات العربية، ولطبيعـة الثقافـة والتطلعـات السـائدة . أمـا المستوى الثـاني، فيمكـن التمثيـل بالتأويل الخاص بالشيخ عبد السلام ياسين، لمفهوم الشورى، التي يرى أنهـا يجـب أن تبدأ بإرساء ديكتاتورية تربوية،[2] يباشر النظام إصلاحاته فيها بمصادرة الحريات العامـة

---

[1] حسن البنا، مجموعة الرسائل، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت، ص408.

[2] عبد السلام ياسين، الإسلام بين الدعوة والدولة، مطبعة النجاح، الدارالبيضاء، 1972، ص46.

عن طريق حل الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات، وإقرار نظـام سياسـي ثلاثـي الأقطاب، يتشكل من ضباط الجيش ومن الفقهاء تحت رعاية الملك.[1]

يتجلى هذا التثبيت كذلك، في محـاولات بعـث بعـض المفـاهيم التراثيـة، ذات الحمولة الإجتماعية، وتقديمها في حمولاتها التراثية، كبديل عـن التصـورات الحديثـة السائدة، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم **التكافل**، فهذا المفهوم يعبر عن أشـكال مـن التضامن، خاصة بالمجتمعات التقليدية، تستمد اعتباراتها من ثقافة قائمة على قرابـة الدم وعلاقات الجوار، ومن مقتضيات الدفاع الذاتـي في ظـل انعـدام الأمـن، كمـا يستمد مقوماته من القيم الرعوية والزراعية، حيث تلعـب الأريحيـة الشـخصية دوراً حاسماً، في ظل ضعف الدولة المركزية وعنفها واستبدادها واستقالتها الإجتماعيـة، أو الغياب التام لأي إطار سياسي محـدد، والإنتظـام داخـل منظومـة مـن العلاقـات الإجتماعية القبلية. وهو ما لا يستطيع علـى الإطـلاق تعويـض الـدور الـذي تلعبـه الأنظمـة الإجتماعيـة الحديثـة، ذات الطبيعـة الإلزاميـة، والمتعـددة الوظـائف والأهداف.[2] نـاهيك عـن اختـلاف الفلسـفة المؤطـرة لكـل منهمـا، فبينمـا ترمـي الأطراف المنظمة للتكافل والقائمة عليه إلى تحصيل الثواب، فإن النظـام الإجتمـاعي المعاصر يأخذ طابعاً إلزامياً معمماً. كما أنه يقع تحت إشراف المجتمـع ككـل، مـن خلال مؤسساته، ولا يرمي إلى أكثر من تحقيق أهداف إنسانية كونية ومن الحصول على احترام الآخرين وتقديرهـم الشخصي.

إن الخطـاب التـأصيلي، لايتمثـل المفـاهيم التراثيـة في سـياقها التـاريخي، بـل يستخلصها، مثبتة في حمولتها التراثية، ويسقطها على قضايـا المجتمـع المعـاصر، بمـا يعطي انطباعاً بأن هذه المفاهيم تحظى بقدر من القداسة، تمتد فيما بعد لكي تشـمل

---

[1] عبد السلام ياسين، النصيحة، وثيقة، 1974، ص116.

[2] التعويضات العائلية، التعويضات عن البطالة، التأمين الصحي، معاشات التقاعد..الخ.

الفتاوى والأحكام المترتبة على هذه المفاهيم. بحيث يتيح هذا التثبيت وتلك القداسة دوراً مزدوجاً، يمكن المضامين التراثية من أن تتلمس لها موقعاً في ثقافة الحداثة، عبر عملية خلط مقصودة، بين معجمها الخاص، في حمولته التراثية، وبين المفاهيم المحايثة لثقافة الحداثة. وكذلك من خلال عملية تعويض للضعف المعرفي وعدم التطابق الذي يسكن هذه المفاهيم، بالقوة الرمزية لإيحاءات القداسة.

5. الرجعية: يعتقد البعض أن هذه الخاصية مقصورة على الخطاب التأصيلي الشيعي، لكن قراءة متأنية في الخطاب التأصيلي السني المعاصر، تبين أن المذهبين كلاهما، يعكسان هذه الخاصية من حيث المبدأ، وإن كانا يختلفان في صياغتها وفي التعبير عنها. فكلا الخطابين، يسلمان بخروج شخصيات ملهمة، تظهر بعد البعثة المحمدية، إما بصورة دورية (الإمام المجدد) أو بصورة إستثنائية ونهائية (الإمام المهدي المنتظر) ولايقوم الإختلاف بين هذين الخطابين إلا حول قضايا شكلية، كحقيقة هوية الإمام المهدي المنتظر، وفي عدد الروايات المتعلقة به وبشخصيته، وبمكان وظروف ظهوره ومكانة هذه العقيدة داخل التراتب الإيماني العام.

وتتدرج ادعاءات تشخص هذه النبوة، عبر العصور الإسلامية، باختلاف الشروط الثقافية المحيطة، بحيث تبتدأ من الإقتصار على البركة أو الكرامة، إلى زعم التحديد أو الولاية، وصولاً في حالات أصبحت نادرة اليوم إلى ادعاء المهدوية. ومع أن بعض أمراء الجماعات التأصيلية المعاصرة، ذهبوا إلى حد ادعاء المهدوية[1] فإن القسم الأكبر من هؤلاء، اكتفوا باعتبار أنفسهم أئمة ملهمين، ابتعثهم الله لتجديد أمر دينه. ومهما بدا لنا البون شاسعاً بين ادعاء المهدوية، وبين مجرد ادعاء الكرامة أو تجديد الدين، فإن الإختلاف يبقى مجرد اختلاف شكلي، لأن مقتضيات المنهاج الإيماني الغيبي وشمولية التصور التأصيلي وتمركزه حول شخصية الشيخ أو

---

[1] مصطفى شكري، أمير الجماعة الإسلامية، مصر. جهيمان العتيبي، ...

الأمير يعطي لهذا الأخير نفس القوة الرمزية التي تتمتع بها شخصية المهدي المنتظر في التصور التراثي. كما يسهل عملية التنقل بين هذه المستويات ويمهد لها للإرتقاء إلى مستويات أكثر تأثيراً عندما تتاح الفرصة المناسبة.

لاتبرز الخاصية الرجعية دائماً وبالضرورة بادعاء المهدوية أو إعمال نصوص تتحدث عن تجديد الدين، بل تتم في أحيان كثيرة، عن طريق إسقاط صراعات ملحمية، بين شخصيات تراثية، على وقائع وشخصيات معاصرة، بعد شحنها بكامل قوتها الإنفعالية وحمولتها الرمزية السالفة، لكي يتم صبها بعد ذلك، في مسالك الصراعات المعاصرة. كإعادة إنتاج صراع موسى وفرعون في المواجهة الدائرة بين الجماعات التأصيلية والأنظمة السياسية، في الوطن العربي والعالم الإسلامي المعاصر أو إعادة إنتاج التجربة النبوية، عن طريق ابتعاث عدد من مفاهيمها وتجاربها الخاصة.

هكذا تشكل الرجعية، إعادة شحن لقضايا العالم المعاصر، برموز الماضي، وقراءة لصراعات الحاضر وتجلياته بمفاهيمه ودلالاته، بما يجعل الحاضر رهينا باستمرار، ببنية منطقية تنتمي إلى الماضي. وبما يجعل هذا الماضي، لايمتلك معناه إلا من خلال التأويل الذى يقدمه أمير الجماعة أو شيخها الملهم.

6 ـ القطعية: ترتبط الخاصية القطعية بعلاقة تضايف مع الخاصية الكليانية. ذلك أن رهن تحقق النموذج التأصيلي، بتحقق مجموع مكوناته النظرية، في تصوراتها المثبتة، يجعل هذا الخطاب في علاقة تقابل دائب مع الواقع المنفلت والمتغير باستمرار، الأمر الذي يدفعه إلى البحث عن الوسائل التي تمكنه من شل حركة الواقع وإجباره على الخضوع لمصادراته، وهو ما ينعكس حتما على النموذج نفسه، الذي يجد نفسه شيئا فشيئا على هامش الواقع.

القطعية إذن، هي النتيجة المنطقية لصرامة النموذج التأصيلي، وامتناعه عن

قبول مبدإ الإختلاف في تأويل النص، وازدرائه للواقع، الذي يستحيل إلى مجرد كتلة هلامية، يعاد تشكيلها علي قياس القراءات المتوالية للنص. فالقطعية لاتعني بالضرورة ثبات واستقرار قراءة واحدة بعينها للنص، بل ادعاءكل قراءة بين هذه القراءات، أنها المعبرة عن الإسلام الصحيح و الحقيقي.

تتجلى الخاصية القطعية كذلك، في الطبيعة المانوية لرؤية التأصيلي للعالم، ذلك أن الوعي التأصيلي يتشكل من سلسلة من الدوائر المتخارجة، التي نادرا ما تتقاطع فيما بينها، فهناك إما إسلام أو كفر: مجتمع إسلامي أو مجتمع جاهلي[1] حاكمية الله أو الطاغوت،[2] ثقافة إسلامية أو ثقافة جاهلية.[3]

.. هكذا تلعب خاصية القطعية على المستوى الوظيفي، دور السياج الذي يحمي شمولية الخطاب التأصيلي والذي يحول دون حصول أية اختلاطات أو تداخلات مع مؤسسات وأفكار الجاهلية ويعمل على الحد من الخطورة المحتملة لأية مغامرة عقلية أو نزوع ابتداعي إنساني.

7 ـ **الخاصية النصية:** تتفق جميع التصورات التأصيلية على اعتبار النص الديني في الإسلام منطلقها وغايتها في نفس الوقت. وهو ما يطرح إشكالية معرفية منذ البداية، بين وحدة المرجعيات التي تنطلق منها هذه الجماعات، وتعدد واختلاف التصورات التي تنتهي إليها. وهو ما يجعل هذه الخاصية تأخذ تجليين متقابلين. فهي من جهة، تشكل عنصر تماه بين مختلف التصورات التأصيلية من حيث المنطلقات.

---

[1] «الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات..مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي»

ـ معالم في الطريق، ص116.

[2] «علينا بمحاربة حكم الطاغوت لأن الله تعالى قد أمر بذلك»

الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، د.ت، د.م، ص146.

[3] «الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرا إسلاميا.. هوكذلك من صنع الجاهلية». معالم في الطريق، ص21

ومن جهة أخرى، تشكل عنصر الإختلاف بين هذه التصورات من حيث النتائج والخلاصات. إلى جانب ذلك، تنفرد هذه الخاصية بتقاطعها مع جميع الخصائص الأخرى وتضمنها فيها. فالقول بشمولية النص الديني، يتضمن أن هذا النص قادر على ملء مساحة جميع الأسئلة المرتبطة بالوجود الإنساني. كما تتجلى الكليانية في تلك الرؤية التي تنظر إلى النص كفضاء حي، تستدعي فيه الأفكار والمواقف بعضها البعض، وتوحي للقاريء التأصيلي بتصوره المتعالق والمنتهي للعالم، تماما كدارة مغلقة. ويبرز التقاطع بين الخاصية السلفية والخاصية النصية في كون هذه الأخيرة ليست غير تطلع الزمن الواقعي، إلى أن يستحيل إلى زمن مطلق، بتقمصه النص، واستعارة عناصر القداسة ورموزها منه. وتبدو خاصية التعالي، من خلال الخاصية النصية، باعتبارها استعارة للطابع المتعالي للنص، من طرف القراءات التي تنكب عليه، وإسقاطا لسماته عليها. أخيراً لم تكن خاصية الرجعية لتحظى بحمولتها الرمزية ولا بمشروعيتها على أرض الواقع لولا المرجعية النظرية التي يمثلها النص.

إن تميز الخاصية النصية بكونها عنصر التماهي والإختلاف، بين جميع الخصائص الأخرى، يجعل منها الخاصية المعبرة عن ماهية الخطاب التأصيلي بامتياز و بالتالي الخاصية الأكثر جوهرية في هذا الخطاب. الأمر الذي يجعل من وضعها تحت المجهر، وتفكيك مكوناتها، ودراسة العلاقة بين هذه المكونات، دراسة موازية لبقية الخصائص الأخرى، بالإستناد إلى علاقات التقاطع والتضمن القائمة بينها، وباعتبارها تشكل بؤرة لهذه الخصائص.

II - الخاصية النصية: نموذج تحليلي.

تبرز إحدى أهم الإشكاليات، المتعلقة بالخاصية النصية فيما اصطلحنا عليه بعنصر **التماهي والإختلاف**، ذلك أنه في الوقت الذي تحيل فيه جميع التصورات التأصيلية على النص، باعتباره مرجعية لها. فإننا نجد اختلافات كثيرة، ذات طابع جوهري

أحياناً، على مستوى تمثل النص أو تطبيقاته بين هذه التصورات. وهو ما يدفعنا إلى طرح سلسلة من الأسئلة حول طبيعة هذا التماهي والإختلاف، وعما يدفع بمجموعة من التصورات، التي تتماهى في المرجعية، إلى الإختلاف على مستوى تفسير وتأويل نص، هي أكثر من يتشدد في طابعه الثابت والمقدس؟ وهل هناك تصور بعينه، يستوحي النص ويتمثله فعليا في روحه الأصلية الثابتة والمطلقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يدل على مطابقة هذا التأويل؟ أما إذا لم يكن كذلك، فما الذي يحول دون أن تكون هناك قراءة واحدة تستوحي النص في روحه الأولى؟

لمقاربة هذه الأسئلة، والبحث عن أجوبة مقنعة عليها، لا بد من التمهيد لذلك بوقفة أولية لتحديد المقصود بالنص الديني في الإسلام.

1 ـ معنى النص الديني في الإسلام.

يمكن تعريف النص الديني في الإسلام بأنه مجموع الكتابات المدونة، التي انعقد الإتفاق على أنها مصدر شرعي لاستخراج الأحكام والفتاوى ولاستنباط الأدوات الشرعية لغرض الإجتهاد والحكم في النوازل. وإذا كان غالباً ما يتم التنصيص على بعض هذه المكونات، مثل **القرآن**، الحديث، السنة، **الإجماع والقياس**، فإنه غالباً ما يتم تجاهل عدد من المكونات الأخرى، بالرغم من أهمية الفضاء التشريعي الذي تملؤه، مثل: **أقوال وأفعال الخلفاء الراشدين وأقوال وأفعال الصحابة** وشرع من سبقنا **وأقوال وأفعال الأئمة المعصومين** عند الإمامية. الأمر الذي يتطلب أخذ جميع هذه المكونات بعين الإعتبار، مع التمييز داخل هذه المكونات بين تلك التي مصدرها الوحي، وهي المتمثلة في القرآن وفي الأحاديث القدسية وبعض الأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عن الشيعة، وتلك التي مصدرها النبي ﷺ، أو تلك المتأتية من اجتهادات الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وتابعيهم والأئمة والفقهاء.

2 - في بعض خصائص مكونات النص الديني في الإسلام.

تتميز مكونات النص الديني في الإسلام بتعددها ليس على المستوى الكمي فحسب، بل على المستوى الكيفي كذلك، من حيث انقسامها إلى مصادر متعالية وأخرى كونية. ومع أن هذا التقسيم سليم من حيث المنطلق، فإنه لا يعكس الطبيعة المعقدة للنص الديني في الإسلام، الذي وإن كان مصدره الوحي، فإن هذا الوحي يتمازج بصورة عضوية مع ما هو كوني، من حيث كون هذا الوحي مدونا بلغة وضعية أولاً، ولأنه ثانياً، على مستوى المضمون، أمر ونهي وخبر واستخبار وتعليق على وقائع، وناسخ ومنسوخ، وثالثاً لأن كل مكون من مكونات النص، يدخل في علاقة تقدم وتأخر مع المكونات الأخرى التي لا تأخذ فيها المصادر اللاهوتية الأولوية التشريعية بالضرورة.

أ - القرآن: تبدو المزاوجة بين القدسي والوضعي في الإسلام، ليس على مستوى تعدد مصادر التشريع فحسب، بل وعلى مستوى كل مصدر على حدة كذلك. لقد تنبه النبي ﷺ بصورة مبكرة إلى أن الرسالة الروحية للإسلام، لا يمكن تبليغها للبشر إلا عن طريق الشكل الوضعي الذي توفره اللغة ضرورة، لذلك نجده يتساهل إلى حد كبير في الشكل اللغوي الذي يحمل هذه المضامين، حتى عندما يتعلق الأمر بالقرآن، فقد أجاز «للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب».[1] وقد وعي أبو بكر و عمر من بعده، أهمية هذه المزاوجة، فكان يردد: «القرآن كله صواب ما لم تجعل مغفرة عذابا و عذابا مغفرة»،[2] الأمر الذي جعل عدداً من كبار الصحابة لا يجدون أي حرج في مناقشة لغة القرآن، فأشاروا إلى أخطاء لغوية ارتكبها النساخون، تحولت فيما بعد إلى

---

[1] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ص49.

[2] المصدر السابق، ص48

أخطاءا شائعة،[1] كما نبهوا إلى آيات أغفلها الجامعون، فلم ترد في الرسم العثماني القرآن، إما بضوره عفوية[2] أو مقصودة لاعتبارات سياسية.أو مذهبية.[3]

غير أن هذا الوعي بالتمايز، والفصل بين المضمون القدسي للقرآن، وبين الشكل الوضعي للغته، لم يستمر طويلا، فقد اضطر عمر، لأسباب أملتها ظروف موضوعية، مباشرة عملية واسعة لجمع القرآن، أكملها عثمان، الذي تم في عهده تدوين أول نسخة من النص القرآني، بلغة قريش،[4] وتم في مقابل ذلك إحراق جميع النسخ المكتوبة بلغات القبائل الأخرى،[5] الأمر الذي جعل لغة قريش تمارس نوعا من الهيمنة، في احتكار مضمون النص القرآني ونقله وتفسيره وتأويله، إلى

---

[1] «ما أخرجه ابن الأنباري عن طريق عكرمة عن ابن عباس أنه قرأ: أفلم يتبين الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدي الناس جميعا. فقيل له إنها في المصحف أفلم ييأس. فقال أظن الكاتب كتبها وهو ناعس».

- المصدر السابق، ص186.

[2] «قال أبو عبيدة حدثنا إسمعيل بن إبراهيم عن أيوب بن نافع عن ابن عمر قال: ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله،.وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر»

المصدر السابق، ص25

«عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت، كانت سورة الأحزاب تقرأ زمن النبي في مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن»

المصدر السابق، ص25

[3] «ويزعم نفر من غلاة الشيعة أن أبا بكر وعمر وعثمان حرفوا القرآن وأسقطوا بعض آياته وسوره، فحرفوا لفظ ﴿أمة هي أربى من أمة﴾ النحل 92. والأصل ﴿أئمة هي أزكى من أئمتكم﴾ وأسقطوا من سورة الأحزاب آيات فضائل أهل البيت وقد كانت في طولها مثل سورة الأنعام، وأسقطوا سورة الولاية بتمامها من القرآن».

- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة السالة، بيروت، 1980، ص137.

[4] «وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة، إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم»

- الإتقان في علوم القرآن، ص61.

[5] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1972، ص236

درجة أصبحت معها تشارك مضمون النص الديني قداسته، بعد أن اختفى ذلك التعدد اللغوي الذي كان يكرس الغنى الدلالي للنص القرآني. وهو ما سهل على قريش عملية الهيمنة الثقافية، في هذه الفترة الحاسمة من الصراع الإجتماعي والسياسي، ذلك أن من يمتلك مفاتيح فك أسرار لغة النص، في مجتمع تحكمه العقيدة، يستطيع ابتكار التأويلات المناسبة لبناء ودعم خطابه السياسي.

هكذا إذن، انتهى الجهد النبوي، الهادف إلى إرساء لا مركزية قبلية، عرقية ولغوية، عبر مستويات متعددة، من حيث بدأ، لقد أدى تجميع المصحف العثماني، وتدوينه بلغة قريش، إلى تكريس الهيمنة القرشية ومركزة القرار السياسي والديني فيها. غير أن تثبيت لغة قريش، كلغة فريدة للنص من أجل تكريس الهيمنة الإديولوجية القرشية، لم يصمد إلا قليلاً، فالنص الديني بما هو في لغة، محكوم بقدر الإنفلات، وبإعادة بناء نفسه وإعمار معانيه وتوليد دلالاته بصورة دورية، بشكل يتناسب وتنوع الأسئلة والإشكاليات التي تطرح مع كل قارئ جديد وكذلك بتجدد العلاقة الخصبة بين اللفظ والمعنى، الحقيقة والمجاز، الظاهر والباطن.

ب ـ الحديث والسنة: يمثل الحديث والسنة المكون الثاني من مكونات النص الديني في الإسلام، لكن على خلاف النص القرآني، تتدرج أهمية النص الحديثي، بتدرج موقعه بين الضعف والحسن، حسب إسناده ومتنه. ومع أن الإهتمام بتصنيف الحديث، شكل هماً أساسياً بالنسبة لعلماء الحديث ورجال الفقه، منذ أواسط القرن الهجري الثاني، إلا ان النتائج المتحققة من وراء هذا الجهد، ظلت محدودة على المستويين المنهجي والمعرفي. وهو ما يعود إلى عدة أسباب يمكن إجمالها فيمايلي:

ـ التردد الطويل قبل الحسم بتدوين الحديث، نظراً للحديث المروي عن النبي ﷺ: «لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»[1] وقوله: «إنكم تحدثون

---

[1] شرف الدين علي الراجحي، مصطلح الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص23.

عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافا، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه».[1]

ـ المدة الزمنية الطويلة التي انصرمت قبل مباشرة عملية جمع الأحاديث، حيث أن أول عملية تدوين للحديث النبوي، تمت بعد زهاء قرن ونصف بعد الهجرة النبوية، وقد زاد من صعوبة هذه المهمة، هيمنة الثقافة الشفوية في شبه الجزيرة العربية، الأمر الذي دفع معظم مصنفي الحديث، إلى التساهل في اللفظ إذا حافظ الراوي على المعنى.[2]

ـ الطابع الصوري للشروط التي كان يضعها المصنفون لترتيب الأحاديث، التي كانت تعتمد على الإسناد، ولا تعطي إلا أهمية محدودة للمتن،[3] الأمر الذي كان يسبغ طابعاً وثوقياً على عملية انتقاء الأحاديث و تصنيفها.

ـ الطابع الذاتي لمقاييس ترتيب النصوص، حيث أن مقياس الجرح والتعديل الذي يعتبر أساسا للسند، يختلف من شخص إلى آخر، فقد ترجح عند البخاري تعديل سعيد بن المسيب، فروى عنه كثيرا في صحيحه، في حين ترجح كذبه ل: مسلم، فلم يرو عنه إلا حديثاً واحداً في الحج، تقوية لحديث سعيد بن جبير في

---

[1] محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص46.

[2] «روي عن النسائي قال: لا يعاب اللحن على المحدثين، وقد كان إسماعيل بن أبي خالد يلحن، وسفيان ومالك بن أنس وغيرهم من المحدثين». المصدر السابق، ص291

«وروي عن عبد الملك بن عبد الحميد بن ميمون بن مروان قال سألنا ابن حنبل عن اللحن في الحديث قال: لا بأس به». المصدر السابق، ص293.

[3] «إعلم أن متن الحديث نفسه لايدخل في الإعتبار إلا نادرا، بل يكتسب صفته من القوة أو الضعف، وبين بين، بحسب أوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ وخلافها بين ذلك، أو بحسب الإسناد من الإتصال والإنقطاع والإرسال والإضطراب ونحوها».

الحسين بن عبد الله الطيي، الخلاصة في أصول الحديث، تحقيق صبحي السامرائي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص34

الموضوع نفسه.[1] ولا يقتصر الخلاف هنا على شخصية سعيد بن جبير، بل يمتد إلى عدد كبير من الشخصيات التي كانت تمارس الرواية، والتي أخذ عنها أصحاب الصحاح، «فقد تكلم في ثمانين رجلا ممن انفرد في التخريج لهم البخاري وتكلم في مائة وستين رجلا ممن انفرد بالتخريج لهم مسلم»،[2] الأمر الذي يضع المنهج في حد ذاته في موضع المساءلة.

- ظاهرة الوضع التي انتشرت بصورة واسعة،[3] منذ نهاية عهد الصحابة الأولين مباشرة، ويمكن رد أسباب استشراء هذه الظاهرة إلى عدة أسباب نذكر منها:

النزعة الإقليمية: وتتجلى في الأحاديث التي تصف فضل الأقاليم والبلدان كالمدينة ومصر والحجاز وفارس والشام وبلاد المغرب.. وهي الأحاديث التي استعملت كعنصر مباهاة بين الحواضر والأقاليم بهدف التمهيد للتطلعات السياسية للولاة وللأعيان المحليين أو تبرير أطماعهم، وقد تكاثرت هذه الأحاديث بشكل ملفت. وأدت إلى تميز كل جهة أو إقليم بسلسلة من الأحاديث التي تعزز موقعه، وتبوئه مكانة خاصة داخل الأمة.

النزعة الطائفية: وتتجلى في الإختلاف الكبير بين الطوائف الدينية، في كم وكيف الأحاديث، بشكل خاص، التي تتطرق إلى شخص علي وآل البيت عموماً. كما تتجلى في تحفظ بعض الفقهاء أو رفضهم إقرار بعض الأحاديث إذا لم تكن مسندة عن رواة من نفس طائفتهم. كما تبرز هذه النزعة كذلك، في التضييق وفي المحن التي كان يعاني منها بعض الرواة والفقهاء، حتى يمتنعوا عن رواية بعض

---

[1] أمين أحمد، ضحى الإسلام، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1935، 118.

[2] المصدر السابق، ص119.

[3] قال عبد الكريم بن أبي العوجاء قبل أن يقتل من طرف المهدي: «والله لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم الحلال وأحل الحرام».

- السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، ج2، ص248.

الأحاديث. وفي ظهور عدد من الأحاديث المسندة إلى النبي ﷺ، التي تهاجم فرقاً وطوائف إسلامية، وتعالج وتتصدى لقضايا إجتماعية، سياسية وثقافية لم تبرز إلا في العصرين الأموي و العباسي.

النزعة القبلية: لايمكن فصل هذه النزعة عن طبيعة الصراع الإجتماعي والسياسي الذي كان دائراً حول السلطة. نظراً للإرتباط العضوي الذي كان قائماً بين الإنتماء القبلي، وبين توزيع الثروة والنفوذ والسلطة السياسية. فبعد إقصاء المنافسين غير المكيين من حلبة الصراع على السلطة، وبعد أن استتب الأمر لقريش، أخذ التنافس يحتدم بين البيتين الهاشمي والأموي، وأصبح كل طرف يكيف النص الحديثي، بما يتطابق واحتياجاته الآنية. هكذا نجد عدداً من النصوص الحديثية تتعرض لإشكالية الخلافة وتعطي لبعض القبائل أو لغيرها أدواراً أساسية، وحتى داخل القبيلة الواحدة نفسها، تتداخل هذه النصوص، لدعم الطموحات السياسية لهذا البيت أو ذاك، كحديث الخلفاء الإثني عشر الذين سوف يتولون شؤون المسلمين، الذي تم استعماله بصورة واسعة من طرف البيت الهاشمي،[1] أو تلك التي وظفها الأمويون،[2] أو الأحاديث الكثيرة التي استفاد منها العباسيون لبناء مشروعية حكمهم وضمان استمراره[3] بطريقتين، يمكننا أن نصفهما بطريقتي

---

[1] عن الشعبي، عن جابر بن سمرة، عن النبي(ﷺ) أنه قال: «لا يزال هذا الأمر عزيزا ينصرون على من ناوأهم عليه إثنا عشر خليفة كلهم من قريش». ـ أخرجه الشيخان.

[2] روى الحاكم في المستدرك: «عرض رجل للحسن بن علي حين بايع معاوية وقال: سودت وجه المؤمنين وفعلت وفعلت، فقال: لا تؤنبني فإن رسول الله (ﷺ) رأى بني أمية يتواثبون على منبره رجلا رجلا فشق عليه ذلك واهتم، فأنزل الله عز وجل ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ نهر في الجنة ﴿وإنا أنزلناه في ليلة القدر، وما أدراك ما ليلة القدر، ليلة القدر خير من ألف شهر﴾ يقضون بعدك.

[3] روى الطبراني: قال رسول الله (ﷺ): «رأيت بني مروان يتعاورون على منبري، فساءني ذلك، ورأيت بني العباس يتعاورون على منبري، فسرني ذلك».

الإيجاب والسلب، تتمثل أولاهما في نشر وتعميم عدد من الأحاديث التي تعدد حقوقه ومناقبه، وفي إهمال وإسقاط، بل و إلى حظر تداول النصوص التي يتعارض منطوقها أو مضمونها مع مع مصالحه أو تطلعاته.

تعارض النصوص: وهو الأمر الذي نتج بالأساس عن استفحال ظاهرة الوضع، للأسباب السالفة الذكر، ونظراً للصعوبة البالغة لاستحداث معايير موضوعية ودقيقة لفرز النصوص المتوفرة، الأمر الذي تولد عنه تعدد المشروعيات الدينية، ومدها لكي تشمل كل الفضاءات، وتعدد الفتاوى والأحكام في النازلة الواحدة.

ج ـ التقليد والإجماع والقياس.

الهدف من وراء الجمع بين هذه المصادر الشرعية الثلاثة، هو إبراز علاقة التضايف والتماهي بينها، رغم اختلاف مرجعياتها. فعندما يفتي فقيه في نازلة بقياسها على حكم فيه نص من كتاب أو سنة، بناء على تساويهما في العلة، فإن هذا الحكم، إما أن يلقى الرفض من طرف بقية الفقهاء، فيدرس ويتلاشى مع الزمن، أو أن يتحقق له الإجماع بأحد أصنافه الثلاثة،[1] فيتعمم بذلك. يتبين من هذا أن المسافة بين القياس والتقليد مسافة واهية. فكل قياس عقلي يتحول في حال نجاحه إلى تقليد نقلي، تماماً كما أن الإجماع يأتي تصديقا للقياس وتكليلا له، فيضمن العقل التجديد، ويضمن التقليد الإستمرارية وتناقل التراكم المتحقق بين الأجيال. بالرغم من الإختلاف الظاهر على مستوى المناهج، بين مصادر التقليد والإجماع والقياس، فإن هذه المصادر متكاملة وظيفيا، فالقياس يفسح المجال لاستيعاب الجديد، ويعطي للشرع طابعه الزماني، والإجماع يسم هذا الإجتهاد بميسم القبول الفقهي، ويجعله قابلاً للتعميم، أما التقليد، فهو الذي يضمن المحافظة

[1] (إجماع صريح، إجماع سكوتي، إجماع اختلاف)

على هذا التراكم المتحقق وتناقله عبر الأجيال. بذلك يكون الدافع الحقيقي وراء التنقل بين هذه المصادر الشرعية، ليس وجود النصوص أو غيابها، بل التلاؤم المستمر مع حركة الواقع، فكما أن هناك أحكاما شرعية لم يعد لها أي مكان في العالم المعاصر[1] فإن هناك إحتياجات شرعية متجددة، على ضوء مستحدثات الواقع.[2]

د ـ الإئمة المعصومون، الفقهاء وأمراء الجماعات.

يمكن اعتبار أقوال الأئمة المعصومين وأفعالهم، جزء من النص الديني في الإسلام، لأن هؤلاء في نظر الشيعة الإمامية من المسلمين، مطلعون على العلم الإلهي، ومتصفون بالعصمة، وهو ما يجعلهم بمحيد عن الوقوع في الخطأ، ويجعل أقوالهم وأفعالهم أصلاً للإشتراع.

ويلعب الأئمة المعصومون بالنسبة للشيعة، نفس الدور الذي يلعبه الإجماع والقياس بالنسبة للسنة، فكما يتفق أهل السنة على أن الأمة معصومة من الخطأ، وأنها لا تجتمع على ضلال. يرى الشيعة، أن الإمام معصوم من الخطأ، لأن الله لا يمكن أن يتركها أمته دون هاد معصوم. أما فيما يتعلق بإشكالية ملأ الفراغ العقدي والتشريعي زمن الغيبة،[3] الذي ابتدأ منذ دخول الإمام الثاني عشر السرداب في سر من رأى، فإن الفقيه المرجعية، الذي يتمتع بدوره بالعصمة، هو من يلعب هذا الدور، بحيث يصبح كل حكم أو فتوى أو أثر يخلفه الفقيه، جزء لازباً من النص، باعتباره أصلاً من أصول التشريع.

---

[1] (كالنصوص المنظمة لملكية العبيد والإماء والجواري أو الديات).

[2] مثل: (الحاجة إلى وضع نظام للأنساب و الوراثة على ضوء هندسة الوراثة مثلا.)

[3] الفقهاء هم أوصياء الرسول(ﷺ)، من بعد الأئمة في حال غيابهم. وقد كلفوا بالقيام بجميع ما كلف الأئمة «عدد بالقيام به».

ـ الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، د.ت، د.م، ص74.

إن هذا الإختلاف هو ما يجعل الأحكام الشرعية عند السنة، تتصف بقدر أكبر من المرونة منها عند الشيعة، على عكس ما يذهب إليه عدد من المستشرقين.[1] ومع أن فقهاء السنة يؤكدون جميعاً في أمهاتهم، محدودية معرفتهم ونسبية أحكامهم وإمكان وقوعهم في الخطأ، ويقرون مبدأ التنوع والإختلاف في انتقاء المذهب والأحكام الشرعية، فإن المدونات الفقهية لهؤلاء، تحولت بدورها مع الزمن، إلى سلطة مطلقة لاتقبل المراجعة، في ظل النزوع المهيمن إلى تقديس كل ما يخلفه الأسلاف.

هكذا أصبح من المتعذر على أية إضافة أن تأخذ مكانها داخل النسق الديني إذا لم ترد على صورة شروح أو هوامش أو تلخيصات أو تهذيبات. وأخذ البون يتسع بصورة تصاعدية، بين محدودية وانسداد أفق هذه الإجتهادات من جهة، وبين تضاعف وتائر التحولات الإجتماعية السياسية والثقافية، التي بدأ العالم الإسلامي يشهدها بدء من القرن التاسع عشر، من جهة ثانية.

ومع أن تجربة المدرسة السلفية كانت رائدة على المستوى النظري، من حيث طموحها إلى اختراق محدودية الأفق المذهبي، وتهييء المجتمع العربي لاستيعاب مد الحداثة، إلا أن جذوة إشعاعها لم تلبث أن ذوت، لأنها لم تستطع أن تمارس تأثيراً حقيقياً إلا داخل أوساط النخبة، ولأنها على خلاف الخطاب التأصيلي المعاصر، لم تستطع أن تتواصل بصورة مباشرة ويومية مع مختلف الشرائح الشعبية.

إلى جانب مصادر التشريع وأدواته هذه، التي تنتمي في معظمها إلى التراث، بدأت تظهر اليوم اجتهادات جديدة، تنم عن سمات خاصة لم تكن حاضرة في

---

[1] يبرز كل من غوبينو، رينان، دوزيه، دارمستر، التشيع باعتباره انبعاثا ليبراليا للعبقرية الوطنية الفارسية، وكظهور جديد للنزعة الآرية الريرانية، ضد النزعة السامية الأجنبية القهرية للإسلام العربي)
BERNARD LEWIS LE RETOUR DE L ISLAM TRAD TINA JOLAS DENISE PAULME Ed GALIMARD 1985 P13

التجارب التأصيلية التقليدية، وتتمثل في الفتاوى والأحكام التي يصدرها أمراء الجماعات التأصيلية المعاصرة.

إن ما يميز التجربة المعاصرة لهؤلاء الأمراء، أن تكوينهم الديني تم في معظم الأحيان بصورة عصامية، خارج حلقات ومدارج المؤسسات الدينية الرسمية أو شبه الرسمية، وأن القضايا العقدية لا تحظى إلا بحيز ضيق من اهتماماتهم النظرية، وحتى عندما تصبح موضوعا لتفكيرهم أو لتأملاتهم، يتم البت فيها يتم فيها بارتباط مع منطلقاتهم السياسية، التي تحظى بالإعتبار الأول.[1] هكذا لا تأخذ القضايا العقدية إلا حيزاً ضيقاً في أدبيات هؤلاء الأمراء والدعاة، بينما تطغى داخلها نزعة العداء للأنظمة الإجتماعية والسياسية القائمة، وللقيم الثقافية السائدة، والدعوة إلى إرساء منظومة شمولية بديلة.

ومع أن النوى الأولى لهذه الجماعات، تتشكل غالباً، في مراحلها الأولى على الأقل، انطلاقاً من حلقة ضيقة، تتحلق حول أمير ملهم، يحظى بالقداسة والتبجيل، قبل أن تشق طريقها نحو الإتساع والعمومية، وتتحول في سيرها الطبيعي إلى كيانات شبيهة بالأحزاب المعاصرة. فإن تلك التي تستطيع الإستمرار من بينها، رغم قمع السلطة ونخر الإنشقاقات، تجد نفسها في مواجهة مع نفسها بعد ذلك. ذلك أن عدداً من فعالياتها تعتبر هذه التحولات، إذا هي تمت، ضرباً من ضروب الخيانة للمنطلقات والمرجعيات السابقة، وهو ما يؤلب عدداً من العناصر الأكثر حركية وتأثيراً ويؤدي إلى إفقاس عدد من الجماعات الصغرى، المؤهلة لإعادة نفس الأدوار السابقة.

وبغض النظر عن الطابع الإرتكاسي للفتاوى والأحكام التي يصدرها هؤلاء الأمراء، فإنها بدورها تمتح من نفس المرجعيات التقليدية، فقد انطلق سيد قطب في

---

[1] (كتكفير سيد قطب للمجتمعات الإسلامية، أو إبطال مصطفى شكري لصلاة الجمعة).

تكفيره للمجتمعات الإسلامية، من تأويله الخاص لآيات الحكم، وانطلق عبد السلام فرج في فتواه بجواز قتل الذمي غير المحارب، واستحلال ماله، من تأويله الشخصي لآية السيف، في سورة التوبة، وأخيراً فإن عبد السلام فرج، استند في فتواه بإبطال صلاة الجمعة، إلى أن النبي لم يشرعها إلا بعد أن ظهر المسلمون على أعدائهم، وقامت دولتهم في المدينة، وأن هذه الشعيرة لا يمكن أن تقوم بحال من الأحوال في حالة الإستضعاف.

3 ـ بنية النص الديني في الإسلام

المقصود هنا ببنية النص الديني في الإسلام، هو تلك العلاقة القائمة أو الممكنة بين مختلف مكونات النص الديني، أو داخل كل مكون على حدة، من جهة، وبين قارئ هذا النص من جهة ثانية. فهذه العلاقة المتعددة الأقطاب، هي ما يعطي للنص ديناميته، ويفسح له آفاق اشتغاله، عبر إواليات خاصة تنسجها وتعيد إنتاجها هذه العلاقات.

هكذا إذن، يشكل تعدد مكونات النص الديني في الإسلام، بالإضافة إلى العلاقة الخصب والمعقدة، بين النص المقروء وبين القارئ، أكبر تحد في وجه التطلع التأصيلي إلى قراءة للنص الديني في درجة الصفر.[1] فهذه القراءة تحمل نفيها في أحشائها. لأن نفي دور القارئ، يتضمن نفي إمكان أية قراءة تأصيلية.

أ ـ في بعض خصائص بنية النص الديني في الإسلام.

ـ **الإمتداد والتنوع**: تسلم كل الجماعات التأصيلية بمبدأ إمتداد مكونات النص، أي تدرجها من القرآن، إلى الحديث والسنة فالتقليد والإجتهاد إلا أنها تختلف بعد ذلك في تحديد مفاصل هذا الإمتداد. فالشيعة الإمامية لايسلمون بالصفة

[1] استعارة من الناقد الفرنسي رولان بارت المقصود به:أقراءة للنص في معانيه الأصلية الأولى دون أية إضافة من القارئ.

المرجعية ل: أبي بكر الصديق وعمرا بن الخطاب وعثمان بن عفان، وهم من الخلفاء الراشدين، الذين يأتون على رأس صحابة النبي ﷺ.كما أن فقهاء السنة بدورهم، لايعطون أية قيمة شرعية لعدد من الأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين، وكذلك لعدد من أحكامهم وفتاواهم.

إن هذا الإتفاق على مبدأ الإمتداد، مع الإختلاف حول مرتكزاته الشرعية، يفسر وإن بصورة جزئية، بعض أشكال الإختلاف التي نلقاها بين مختلف التصورات التأصيلية، على امتداد التاريخ الإسلامي. كما يفسر تعدد القراءات، وتعدد الإدعاءات حول أحقية تمثيل النص في مضامينه الأصلية.

ـ **الإندماج والتكامل:** على خلاف الإعتقاد السائد، بأن هناك تراتباً صارماً بين مكونات النص الديني في الإسلام، بدءاً من القرآن إلى الحديث والسنة وصولا إلى التقليد والإجماع والقياس.. فإننا عندما نمعن النظر في طبيعة العلاقات التي تكرست بين هذه المكونات، في الإسلام الأول بوجه خاص، نجد أن علاقات الإندماج والتكامل هي العلاقات الرئيسية. فالنبي ﷺ نسخ بحديث، وهو ما يعتبر مصدراً شرعياً، من الدرجة الثانية، آياً قرآنياً، وهو ما يأتي في المرتبة الأولى بين مصادر التشريع.[1] كما أنه من الثابت أن النبي ﷺ نسخ بالسنة ما شرعه بحديث.[2]

إن هذا الإندماج لا يمكن تفسيره فقط، بالوضعية الإستثنائية للنبي ص كمطلع على الوحي وكناقل له، ذلك أن الخلفاء الراشدين قاموا بدورهم بنسخ

---

[1] (نسخ الحديث «كنت قد أحللت هذه المتعة، ألا وإن الله ورسوله قد حرماها، ألا فليبلغ الغائب الشاهد» ـــ ذكره الترمذي وأبو داود وأحمد. الآية: «فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة». النساء 43 ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج2، ص22

[2] ثبت في السنة أن النبي (ﷺ) احتجم وهو صائم، وهو ما نسخ الحديث الذي نهى فيه النبي عن «الحجامة للصائم» البخاري

بعض من آيات القرآن، جزئياً أو كلياً، كامتناع أبي بكر عن إنزال الحد على خالد بن الوليد،[1] ونسخ عمر بن الخطاب للآية التي تحدد نصيب المؤلفة قلوبهم من الفيء،[2] ولحد السرقة.[3]

ب - مقاربة لبنية النص الديني في الإسلام.

تكشف خاصيتا الإمتداد والتنوع والإندماج والتكامل، عن الطبيعة الحقيقية للنص الديني في الإسلام، ليس باعتباره مجموعة من الجواهر، المنفصلة عن بعضها البعض، والمتدرجة في جوهريتها. بل باعتباره بنية، تتجاور فيها جميع المكونات، في علاقة توازن، دون أن يحول ذلك، دون تضخيم أو إضعاف دور بعض هذه المكونات أو تضخيم أو إضعاف دور أجزاء منها، لأسباب قد تكون مؤقتة أو دائمة، ترتبط بصورة تكاد تكون لازبة، بالصراع الإجتماعي السياسي والثقافي الدائر. ذلك أن جميع الأطراف المتناحرة، على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، دأبت على العودة إلى النص وتوظيفه في السياقات التي تخدم مصالحها، الأمر الذي يستدعي منا إبداء ملاحظتين على الأقل. قدرة النص على استيعاب الإحتياجات الإديولوجية المتجددة، على امتداد التاريخ الإسلامي، وقدرة القوى الإجتماعية المتصارعة، رغم اختلاف بيئتها ومصالحها وتباين الحقب التاريخية،على توظيف النص الديني بصورة منسجمة متواترة. وهو ما يكشف عن طبيعة البنية المفتوحة للنص، التي الأمر الذي يتجلى في مستويين: أحدهما يتعلق بالشكل والآخر بالمضمون.

---

[1] عنايت أحمد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص68.

[2] العشماوي محمد سعيد، الإسلام السياسي، ص7

[3] المصدر السابق، ص7

1- انفتاح بنية النص الديني في الإسلام على مستوى الشكل:

يعتبر المستوى اللغوي أبرز مظاهر هذا الإنفتاح، فاللغة وسيط إضطراري بين القارىء وبين مضمون النص، هي التي تنقل هذا المضمون، وفق منطق بناها المعجمية، الصرفية والدلالية، إلى المتلقي، بما يجعل أي مضمون في لغة ما، حاملاً بالضرورة لبصماتها.

يبدو إنفتاح بنية النص الديني في الإسلام كذلك، في الخصوبة السرمدية، والنفي المتبادل والدائب للذات، في العلاقة التي تربط اللفظ بالمعنى. الأمر الذي يفسر تعدد القراءات والتمثلات التي تتوالى وتتجدد بتجديد اللغة لشبكة معانيها، من خلال علاقتها المعقدة مع كل من الواقع والمتلقي.

لقد كان النبي (ﷺ)، يعي جيداً صعوبة تبليغ مضمون متجانس ــ الوحي ــ، عبر أداة غير متجانسة ـ اللغة ـ . لذلك جاء القرآن على سبعة أحرف[1] بلغات العرب المختلفة. ولم يفرض على العرب من غير قريش، قراءة القرآن بغير لغتهم.[2]

لكن هذا التوجه، الذي كان يرمي إلى تحقيق أفضل تواصل ممكن بين النص وبين القارئ من جهة، وإلى إقرار لامركزية عرقية ـ قبلية ولغوية، من جهة ثانية، تقاطع بقوة مع توجه آخر، برز بعد وفاة النبي (ﷺ) مباشرة، وأخذ يدفع في اتجاه

---

[1] «إن ربي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف فر)ت إليه أن أهون على أمتي فأرسل إلي أن أقرأه على حرفين فر)ت إليه أن أهون على أمتي فأرسل إلي أن أقرأه على سبعة أحرف» ـ رواه مسلم.
ـ الإتقان في علوم القران، ص47.

[2] «نقل عن إبو شامة عن بعض الشيوخ أنه قال ـ عمر ـ أنزل القرآن أولا بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثم أبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب، ولم يكلف أحدا منهم الإنتقال عن لغته إلى لغةأخرى للشقة ولما كان فيهم من الحمية»
ـ الإتقان في علوم القرآن، ص49.

المركزة العرقية القبلية واللغوية. ذلك أنه لا يمكن الفصل عملياً بين حسم إشكالية الخلافة لمصلحة قريش، وتكريس الهيمنة السياسية لهذه القبيلة، وبين اصطفاء وترسيم النص القرآني، المدون بلغتها وإتلاف النصوص الأخرى. وحتى مع الإقتصار على النص العثماني، تبقى هناك إشكالية حدود النص في غلافه اللغوي الأصلي، بما يجعل هذه الإشكالية قائمة ومستمرة بصورة مطلقة. فهناك الأحاديث المروية عن عائشة، حول الأيات، غير المدونة في قرآن حفصة، التي سمعت النبي يتلوها، والأحاديث المختلفة، المروية عن عدد من الصحابة التي تسير في الإتجاه نفسه. وهو الأمر الذي يؤكده القرآن الكريم نفسه. ومع أن النقاش، الذي أثارته عدد من النصوص، حول حدود الوعاء اللغوي للقرآن وعلاقته بالصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة لم يذهب بعيداً، لأسباب قد تكون مفهومة ومبررة، فإن العلاقات الأفقية، بين معجم القرآن ودلالته هي التي وقع عليها التركيز. وكأن القوى الإجتماعية، التي أصبحت تقرأ القرآن بغير لغاتها، حاولت أن تعوض على مستوى المعنى، ما خسرته على مستوى اللفظ. لذلك، سرعان ما دفعت بالنص القرآني، الواحد على مستوى المعجم، إلى التعدد على مستوى الدلالات والمعاني، وإلى توليد قراءات تتجاوب والإحتياجات الجديدة، التي تمليها الشروط المتغيرة للواقع.

مع ذلك، ومهما كانت القوة الرمزية للغة العربية، ومهما كانت خصوبة حقولها الدلالية، فإن هذا العامل رغم أهميته لايمكنه أن يفسر وحده، قدرة النص الديني في الإسلام على استيعاب الواقع المتجدد، بكل مكوناته المتنافرة والمتغيرة. وهنا يأتي دور العامل الثاني.

2- البنية المفتوحة لمضمون النص الديني في الإسلام.

يستغرب عدد من المستشرقين أهمية الدور الذي يلعبه الدين في المجتمعات

الشرقية، حيث لا يكتفي بتنظيم أمور العقيدة، بل يمتد كذلك لتنظيم الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية. ومع أن هذه الظاهرة ذات بعد إنساني كوني وأنها لازمت كل المجتمعات التقليدية، إلا أن هذا لا يعفينا من البحث عن أسبابها في الحضارة العربية الإسلامية.

لاشك في أن مؤثرات الثقافة الشرقية القديمة، والسامية منها بشكل خاص، لعبت دوراً كبيراً، في تحديد مفهوم الدين، في ذهن المجتمع الإسلامي الجديد، وهو تحديد يجعل الحياة العامة للناس، مرتبطة بصورة عضوية بحياتهم الدينية وملحقة بها، فقد كان ملوك الشرق القديم آلهة في نفس الوقت، كما كان ملوك بني إسرائيل هم أنبياءهم، ولعل هذا ما جعل أبا بكر، يدرك بحدسه الثاقب، وفهمه العميق لبنية الثقافة العربية، أسباب الرجة التي اعترت الناس غداة وفاة النبي (ﷺ)، فصاح فيهم أن من يعبد الله، فإن الله حي لا يموت، أما محمد، فما هو إلا رسول قد خلت من قبله الرسل.

كانت هذه الجملة، كما أشار عمر إلى ذلك في ما بعد، كافية لتصحيح الرؤية أمام الصحابة، لتقبل واقعة وفاة النبي، واعتباره مخلوقاً من مخلوقات الله، تسري عليه سنن الكون، وإلى القطيعة بعد ذلك مع التراث المشرقي، الذي ظل يصر على تأليه رسله وأنبيائه أو إيعاز خصائص خارقة لهم. لكن هل كان هذا لتوضيح كافيا إلى درجة يستطيع فيها أن يسطر الحدود بين ملكوت الله وملكوت الإنسان؟

لقد جاء وقوع اختيار المسلمين المجتمعين في السقيفة على أبي بكر، لكي يزكي هذا الإتجاه، فهو لا تربطه أية علاقة قرابة مع النبي (ﷺ)، يمكنها أن تحور دواعي هذا الإختيار، إضافة إلى أنه ثاني رجل في الدعوة والأقرب داخل مسارها اليه. كما أن أبا بكر أكد في أول خطبة له أمام مبايعيه، على الطابع الكوني لحكمه، عندما دعاهم إلى عدم التردد في تقويمه إذا هو وقع في الخطأ.

لكن هذا الميل المبكر إلى «علمنة» الحكم، باختيار الحاكم من بين عموم المسلمين، وجعله مسؤولاً أمام من يبايعوه، لم يستطع أن يفرض نفسه أمام قوة مقاومة الثقافة التقليدية، التي ظلت تربط الحكم بنظام الوراثة، والحاكم ـ الإمام ـ بالإلهام الإلهي، وتحيل بصورة مستمرة إلى النص عن طريق إواليات التفسير، التأويل والوضع، من أجل تبرير معارضتها السياسية، وإضفاء طابع الشرعية على مطالبها.

إلى جانب هذا العامل الثقافي، الذي كان من وراء استدعاء النص الديني باستمرار، واعتماده أداة من أدوات الصراع السياسي، هناك عوامل ذات طبيعة اقتصادية، اجتماعية وسياسية كانت تقف بدورها وراء ذلك.

لقد تزايدت أهمية الفيء كمصدر أساسي للثروة مع حركة الفتوحات، مماجعل عدداً من المسلمين يربطون ربطاً ميكانيكياً، بين الدين الجديد وبين تحقيق الثروة، ويعززون هذا الربط بنظرة تسطيحية، تساوي بين المسلمين في المغانم. لكن ما حصل فيما بعد، أن هيمنة بعض بيوت قريش على المستويين الإقتصادي والإجتماعي، جعل عدداً من الأطراف حديثة العهد بالإسلام تصاب بالخيبة، وتعود إلى النص، للبحث عن أسس تدعم بها مطلبيتها، وتعود بالدين الجديد إلى شعار العدالة الإجتماعية الذي رفعه في البداية.

هذا السعي إلى إقحام النص الديني في الصراع الإجتماعي، لم يسر في اتجاه واحد فقط. ذلك أنه بموازاة مع التأصيل الديني لخطاب الفئات المهمشة اجتماعياً وسياسياً ـ أساساً الخوارج ـ كانت القوى المهيمنة، تكيف النص الديني بدورها بما يخدم مصالحها الإجتماعية والسياسية.

لقد استطاع النص القرآني أن يستوعب العودة العامة إلى النص، في هذه المرحلة، لأنه كان يتضمن تعدداً في مستويات الخطاب يستجيب لتطلعات جميع المكونات الإجتماعية، على اختلاف مواقعها الإجتماعية أو السياسية. لقد وجد

العبيد والموالي فيما بعد، في النص الديني في الإسلام، أساساً قادراً على توفير حماية رمزية لهم، وعلى تحسين شروط حياتهم اليومية، فالنص الديني، بتنصيصه على المساواة بين المسلمين، مهما اختلفت ألوانهم أو أعراقهم، وحثه على حسن المعاملة، واعتباره إعتاق العبد كفارة، كان يمثل الأفق الوحيد بالنسبة لهؤلاء. في نفس الوقت، كان مالكو العبيد، المستفيدون من الوضعية بوجه عام، يركنون بدورهم إلى المرجعية التي يمثلها النص، لأنه لا يهدد مصالحهم في شيء، بل بعيدا عن ذلك، يدعم حقوقهم ويزكيها،في ملكية العبيد وفي التجارة وتحقيق الربح.

هكذا إذن كانت جميع الفئات الإجتماعية تتوافق على العودة للنص، لأن كلاً منها كانت تجد فيه بعضاً مما يعزز موقعها.

بذلك تكون البنية المفتوحة للنص الديني في الإسلام، على مستويي الشكل والمضمون، قد لعبت دوراً حاسماً في اعتماد النص مرجعية شاملة، تتقاطع عندها جميع المواقف والإختيارات، تماماً كما أن جمود نمط الإنتاج السائد، وركود علاقات الإنتاج، في تشكيلة إقتصادية ـ إجتماعية، تهيمن داخلها أنشطة زراعية بدائية، إلى جانب الرعي وتجارة القوافل. الذي ظل سائداً منذ القرن السابع الميلادي وحتى مشارف القرن التاسع عشر، لم يخلق شروط انبثاق مجتمع جديد. تضع هذه المرجعية أمام احتياجات نوعية، بصورة جدية، الأمر الذي لم يتحقق إلا مع بداية التدخل الإستعماري.

3- اشتغال بنية النص الديني في الإسلام.

إن انفتاح النص الديني بمكوناته المختلفة على مختلف الشرائح الإجتماعية والسياسية، بقدر يكاد يكون متساوياً، جعل هذه الشرائح، تعود بصورة دائبة للنص، باعتباره مرجعية معيارية، لتسويغ اختياراتها وتطلعاتها. وبما أن هناك دائماً، داخل هذا النص، ما يوفر أرضية تدعم اختيارات هذه الفئة أو تلك، فقد سعت

النخب الفقهية أو العالمة التي تنتمي لهذه الشريحة أو تلك، إلى تبئير النصـوص التـي تتماشى واحتياجاتها، سواء على مسـتوى التفسـير أو علـى مسـتوى التـأويل، وإلى ممارسـة نـوع مـن التهميـش، علـى النصـوص التـي لاتتماشـى وهـذه التطلعـات أو تتعارض معها.

هكذا كرست كل فئة أو طائفة أجزاء من النص، وجعلتها تقوم مقـام الكـل، كما مارست أشكالا من الحصار الضمني على أجزاء ومكونـات أخـرى مـن هـذا النص. وهي الإوالية التي مكنت النص من إعادة إنتـاج نفسـه مـن زوايـا متعـددة، ومن الإستجابة لاحتياجات متعارضة.

كان أول إعمال صريح ومباشر لهذه الإوالية، قـرار معاويـة رفـع المصـاحف على السيوف، فبالإضافة إلى النتائج العسكرية التي أفضت إليها هذه العملية، التـي أدت إلى شـق جيـش علـي، فـإن النـص القرآنـي الـذي كرسـته كفيصـل لعمليـة التحكيم، يشكل عنصر الضعف الأساسي في حجية المطلب الشيعي، حـول أحقيـة علي في الولاية، وهو ما عمل في نفس الوقت، على استبعاد أية إحالـة إلى الحديـث النبوي، الذي يمثل عنصر القـوة في أطروحـة البيـت الهاشـمي، فيمـا يتعلـق بمسـألة الخلافة. فالنص القرآني لا يخص عليا بالولايـة، ولايعطـي أيـة حقـوق أو امتيـازات سياسية خاصة لآل البيت، ولايقدم أي نموذج لنظام سياسي مقترح بعد وفاة النبـي (ﷺ)، باستثناء الدعوة إلى طاعة أولي الأمر والحض على الشورى.

ومع أن معاوية كان سـباقاً لتكريـس هـذا النمـوذج مـن المقاربـة، فـإن عليـاً بدوره أدرك أهميتها، لذلك أعمل المنطق نفسه في خلافه مع الخوارج عندما انشقوا عليه. فقد أوفد ابن عمـه ابـن عبـاس للتحـاور معهـم في حـارورا‌ء، وأوصـاه أن لا يحاورهم بالقرآن ـ لأنه حمال أوجه ـ وأن يحاورهم بالحديث لأنهم لن يستطيعوا لـه

معه رداً.[1] كان علي يدرك أن النص الحديثي يفرد مكانة خاصة لآل البيت، وله على وجه التحديد، حيث تذهب بعض النصوص إلى حد التنصيص على حقه في الولاية.[2] وأن النص القرآني في مقابل ذلك، يسير في اتجاه المساواة العامة بين المسلمين، مهما كانت أعراقهم أو ألوانهم.

إلى جانب الإعمال السياسي الواسع لهذه الإوالية، تم إعمالها على المستوى الإقتصادي كذلك، ففي خضم الصراع من أجل السيطرة على الأموال الهائلة المتأتية من الفتوحات، بين البيت الأموي وبين معارضيه من الصحابة، برز تصوران متقابلان لملكية المال، لكل منهما مرجعيته النصية، تصور معاويه، الذي يعتبر المال مال الله، وأن الله عندما ولاه رعاية شؤون المومنين، استخلفه في قسمته بينهم، وتصور أبي ذر الغفاري.

ومع أن المقاربات التي انكبت على النص الديني، كانت تبرر هذا الإنكباب بأهداف عقدية أو عملية ـ التفسير ـ أو بأسباب فكرية ونظرية ـ التأويل ـ فإنها إلى جانب ظاهرة الوضع، كانت تمثل تجليا أساسياً من تجليات ظاهرة التكريس والتهميش.

4- في بعض مظاهر اشتغال بنية النص الديني في الإسلام.

أ- **التفسير**: هو المستوى الأكثر بساطة والأقل فعالية من حيث القدرة على تكييف النص. يشترط الفقهاء في من يريد الاضطلاع به، معرفة النص القرآني والنص الحديثي واجتهادات الفقهاء السابقين، والتمكن من اللغة العربية، فقهها ونحوها وبيانها وغريبها. أما وظيفة التفسير، فهي الربط بين اللفظ وبين معناه المباشر أو القريب.

---

[1] انظر: حميش بنسالم، المشكلات الإديولوجية في الإسلام، الهلال العربية للطباعة والنشر، 1988، ص91.

[2] الحديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من مالاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق حيثما دار».

لقد كان طبيعياً أن يكون التفسير في طليعة علوم الدين، لأن وجودها مشروط به، ولأنه جاء استجابة لاحتياجات أولية، فرضت نفسها بعد انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية. غير أن الفقهاء، إذا كانوا قادرين على استنباط الأحكام الشرعية من النص، عندما يكون معناها واضحاً أو عندما تعترضهم بعض الإلتباسات البسيطة، اللغوية (كالإختلاف حول حرف الواو هل هو واو عطف أو واو ابتداء) أو الشرعية (الإختلاف حول الناسخ والمنسوخ) فإنهم في معظمهم، ظلوا عاجزين عن الخوض في المغامرة الكلامية الكبرى، التي كانت تتطلب قدرات وأدوات إضافية.

ب-' **التأويل**: بالإضافة إلى الترسانة التي يتسلح بها الفقيه، على المتكلم أن يكون عارفاً بالمنطق، مطلعاً على الفلسفة، وعلى عقائد الشعوب الأخرى وثقافاتها، قادراً على وضع هذا المنطق في موضع التطبيق، وعلى إعادة قراءة النص انطلاقاً من مقتضياته. وإذا كانت هذه القراءة، تجعل المتكلم يشكل نسقه الخاص به أو تجعل مساهمته تندرج ضمن نسق خاص، فإن الإستقلالية التي يحققها هذا النسق، تبقى مع ذلك مشروطة بمنطلاقاته النصية، وبآفاقه الإجتماعية والتاريخية. لقد مكنت هذه المقاربة الحرة المتكلمين، من سبر أعمق للنص، لايكتفي بالمعنى القريب أو المباشر، بل يحاول استنطاق ما بين السطور، يستخلص النص من بعده المحلي الخاص، ويدمجه في منطق عقلي جديد، وفي إشكالياته الإنسية، ضمن التراث الكوني الإنساني العام. وهي عملية لم تكن تخلو من المغامرة، ليس بسبب امتعاض الفقهاء من تعاظم دور علم لايستطيعون فك شفرته أو خوض غماره، ولكن كذلك، لأن هذا الموقف لن يلقى القبول بسهولة، في مجتمع شعوبي، يبرر فيه العرب امتيازاتهم الإقتصادية والسياسية بكونهم أصحاب الدين الجديد، ومحتكرو علوم اللغة والبيان القادرة على فك أسراره.

هكذا يتبين أن تشبث الفقهاء في العصر الإسلامي الأول، بحرفية التفسير لم يتم بدوافع لاهوتية فحسب، بقدر ما كان ينم عن رغبة في الحفاظ على طابعه

الثقافي العربي. في حين شكلت المقاربة الكلامية للنص، نزوعاً واضحاً إلى عولمته، سواء عن طريق اختراق الشرانق اللغوية الدقيقة للغة العربية، أو وإبراز قضايا فلسفية إنسانية عامة، تتعلق بمعنى الوجود وطبيعة الله والمصير الإنساني.

ج- **الوضع**: إذا كان التفسير والتأويل، يشكلان قراءتين للنص، تضفيان ضرباً من التزكية الشرعية، المتصفة بالتعالي والقدسية على معطى أو موقف وضعي، فإن عملية الوضع، تشكل عكساً مباشراً لهذه العملية. فعندما يتعلق الأمر بوقائع وحالات لا يعود معها النص مسعفاً، حتى مع إعمال إواليات التفسير والتأويل، فإن الوضع يصبح الآلية الوحيدة المتاحة.

الوضع إذن هو عملية ابتكار فردي أو جمعي للنصوص، انطلاقاً من احتياجات الواقع، وإضفاء طابع القداسة على هذه النصوص، بنسبتها إلى مصادر علوية، (بضم العين) حتى تساعد على تفكيك أو تجاوز أو شرعنة وضعية معينة. ومع أن هذه النصوص يمكن أن تعتبر غير أصلية على مستوى مصادرها، فإنها على المستوى الوظيفي تؤدي نفس مهام النصوص الصحيحة. وعلى اعتبار أن الوضع ليس محكوما بحدود اللفظ كما هو الحال بالنسبة لمستوى التفسير، ولا بقيود المعني كما هو الحال بالنسبة لمستوى التأويل فإنه يتميز بتطابقه التام مع الإحتياجات المباشرة.

لإعطاء فكرة عن كيفية اشتغال إوالية التكريس التهميش من خلال هذه المستويات الثلاث، يمكن أن نأخذ عقيدة المهدوية كنموذج.

تبرز إوالية التكريس التهميش أولاً، فيما يخص عقيدة المهدوية على مستوى الكم، ففي حين لاتتجاوز الأحاديث التي تطرقت للإمام المهدي المنتظر عند عموم أهل السنة أربعمائة حديث، فإنها تتجاوز الستة آلاف حديث عند الشيعة الجعفرية[1] أما على مستوى الكيف، فتعكس المستويات الثلاث، تدرج الأهمية

[1] محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، مكتبة النجاح، طهران، 1978، ص72.

التي تعطى للعقيدة المهدوية، من اعتبارها مجرد علامة من علامات الساعة عند أهل السنة، إلى اعتمادها كامتداداً للنبوة وأصل من أصول الدين عند الشيعة.

على المستوى الأول ـ التفسير ـ نلاحظ أنه وإن كان هناك إجماع بين السنة والشيعة، حول خروج الإمام المهدي في نهاية العالم، فإن هناك اختلافا جوهريا في تحديد نسبه. ففي حين يؤمن الشيعة بأنه: «محمد بن الحسن العسكري، الذي دخل السرداب في سر من رأى، سنة 255هـ وأن الله سيخرجه في آخر الزمان ليحكم بين الناس على النهج الأسمى الذي سار عليه علي وابناه يكتفي السنة بالإعتقاد بأنه سوف يظهر في آخر الزمان عندما تشتد الأزمات، وأنه من الأشراط الكبرى للساعة».[1]

هذا الإختلاف بين السنة والشيعة في تفسير النص، لا يقوم على اعتبارات نصية، بقدر ما يخضع للنتائج المترتبة عن كل من التصورين، ذلك أن التصور الأول يتضمن اعترافا صريحا بحقوق آل البيت في الإمامة، ويبطل مشروعية خلافة أبي بكر، وعمر وعثمان، والدول التي قامت من بعدهم، كما يمثل دعوة دينية إلى إعادة تنظيم الإمامة. في حين يستبعد التصور الثاني أي ربط مباشر، بين الإمامة وبين البيت العلوي، وإن كان يبقيها في قريش، وهو ماكان يجعل فقهاء السنة في وضعية صعبة، فإذا كانت الإمامة تقوم على مبدأ القرابة، فإن البيت العلوي لا يمكن إلا أن يكون محقاً في مطلبه، بناء على الحجج التي ساقها علي في جداله مع أبي بكر بعد اجتماع السقيفة.[2]

---

(1) المصدر السابق، ص10

(2) «أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الحق من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي(ﷺ)، وتأخذونه من أهل البيت غصبا، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم بالإمارة، فإذا احتج عليكم بمثل ما احتججتم على الأصار؟ نحن أولى برسول الله حيا وميتا، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون».

ـ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص16، 17.

هكذا يتبين إذن أن عدداً من الإعتبارات المحيطة بتفسير النص الديني، كانت تقوم خارج هذا النص وتخضع لاعتبارات سابقة عليه. وبما أن التنصيص بالإسم على الإمام المهدي المنتظر، اقتصر على الحديث دون القرآن، ونظرا للأهمية التي أصبحت تكتسيها المسألة، ولأن القرآن لا يمكنه أن يهمل قضية بهذه الأهمية في نظر الشيعة، بدأ فقهاؤهم في ممارسة عملية تأويل واسعة للنص القرآني، بصورة خاصة الآية «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين».[1] وهي الآية التي يستخلص منها في المعنى المباشر- التفسير - وبناء على ما يقتضيه السياق، وراثة بني إسرائيل لملك فرعون في مصر والشام، في حين يتأولها فقهاء الشيعة، باعتبارها تنصيصاً على حقوق آل البيت في الإمامة. وكذلك الأمر بالنسبة لعدد من الأيات التي تختلف دلالاتها على مستوى التأويل بشكل كبير مع معناها المباشر.

لقد تم توظيف النصوص الدينية المتعلقة بالإمام المهدي، بعد مقتل علي، في النزاعات السياسية التي قامت على أسس إقليمية وعرقية، كما بدأت عدد من النصوص، الواضحة الدلالة، في الإنزياح عن سياقها وفي التكيف مع الصراعات الجديدة، في ظل التحالف الذي أصبح قائماً بين آل البيت وبين بعض أعيان الفرس من جهة، وبين البيت الأموي والقبائل العربية في بلاد الشام من جهة ثانية. كما أنه نظراً لضغط الإحتياجات السياسية، إلى نصوص قادرة على تأطير الوضعية بصورة أمثل، فقد انتشرت ظاهرة الوضع، لتزكية الأطراف المتصارعة ولمباركة تحالفاتها والتنبؤ بقرب انتصارها.[2] وبما أن لوي عنق النصوص لم يكن كافيا

---

[1] محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي عجل الله فرجه، منظمة الأعلام الإسلامي، ط1، 1986، ص19

[2] كالحديث: «سلمان منا نحن آل البيت».

والحديث: «لو كان العلم معلقا بالثريا لتناوله قوم من أبناء فارس»

والحديث: «.. وإنه سيلقى أهل بيتي من بعدي تطريدا وتشريدا في البلاد حتى ترتفع رايات سود في المشرق.. فإنها رايات هدى يدفعونها إلى رجل من أهل بيتي...»

وحده لخلق واقع جديد، وأن الصراعات السياسية كانت لاتتمخض بالضرورة عن الإعترافات التي انتزعت من النصوص بعد كسر مفاصلها، فقد سرى بين المشتغلين مفهوم غريب اصطلح عليه ب: البداء، فحواه أن الله قد يقدر شيئا، فيبدو له أن يعدل عنه بعد ذلك فيفعل! هكذا كان المتأولون يفسرون عدم التطابق بين تأويلهم الخاص للنصوص، وبين ما تنجلي عنه الوقائع التي أخطؤوا في تأويلهم لها.

إن تكريس هذه النصوص، التي انطلقت جميعاً من أرضية التحالف العلوي الفارسي، ومن حتمية انطلاق طلائع الدولة الجديدة من الشرق، تعارض لاحقاً مع الوضعية التي خلقها خروج الدولة الفاطمية من الغرب، وهو ماجعل التكريس يطال نصوصا تتقابل مع النصوص السابقة، ووضع فقهاء الشيعة في حيرة من أمرهم، بعد قيام الدولة الفاطمية في الغرب، ودفعهم إلى تكريس عدد من النصوص التي أصبحت تسير بصورة معاكسة للمنطق السابق.[1] وهي الأحاديث التي بدأت تخضع اليوم لعملية تهميش جديدة من طرف بعض المنظرين التأصيليين الشيعة.[2] وقد سهل مفهوم البداء، الذي توسع فيه فقهاء الشيعة، اعتماد مقاربات متعددة، تستجيب لتغير الظروف والمقتضيات. وتبرز أهمية هذا المفهوم، في الثقافة الشيعية بصورة خاصة، في أنه بالرغم من انطلاقه من مبدأي تضمن النصوص للواقع بصورة مسبقة، وعصمة الأئمة، فإنه يفسح مجالاً واسعاً لإعادة النظر في التفسيرات

---

(1) كالحديث: «المهدي هو الشمس الطالعة من مغربها».

والحديث: «لاتزال أهل المغرب على الحق إلى قيام الساعة» والأحاديث التي تتحدث عن نفر أهل المغرب إلي المشرق.

(2) بهدف احتواء التجربة الفاطمية الإسماعيلية في مصر، وإعادة مركزة منطلق الإمامة في فارس، فعلى الكوراني مثلا يربط هذا الحديث الأخير،بالمسيرة الشعبية الليبية إلى الحدود المصرية، حتى لايرتبط هذا النص من جهة بالدعوة الفاطمية، وحتى لاينال من أهمية الأحاديث التي تشير إلى خروج الإمام المهدي من المشرق، من جهة ثانية.

والتأويلات التي توعز ـ بفتح العين ـ إلى هذه النصوص، بالنظر إلى المتغيرات الجديدة، دون أن يمس ذلك، بمصداقية التأويلات المقدمة أو بعصمة الأئمة.

تكمن نقطة الضعف الأساسية في عقيدة المهدوية، في عدم الإشارة إليها بصورة واضحة في النص القرآني، لذلك عمل فقهاء الشيعة على تفادي هذا النقص على مستوى التأويل، مثل الحديث المروي عن رسول الله (ﷺ) أنه تلا الآية: «وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم» فقالو: أيا رسول الله من هؤلاء الذين إذا تولينا استبدلوا بنل؟ فضرب رسول الله على منكب سليمان ثم قال: «والذي نفسي بيده لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لتناوله رجال من فارس».[1]

إن العقيدة المهدوية ليست إلا نموذجا هنا، من بين نماذج متعددة، لقضايا ولإشكاليات كانت كلها موضوعا لهذه المستويات، شكلت مادة لنقاش دائب، استمر لقرون طويلة، حول القضايا العقدية، الإجتماعية، السياسية والثقافية. وهي عملية مارستها جميع الفرق والجماعات الدينية، دون استثناء، كلما اقتضت الضرورة بلورة تصورات يمكن أن تفتح أبواب السلطة أمام هذا الطرف أو ذاك أو إيجاد صيغة جديدة لتقسيم الفيء أو الأرض أو تحديد وجوه صرف بيت المال أو رسم حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذه البنية المفتوحة للنص الديني في الإسلام، على مستوى المكونات، وعلى المستويين اللغوي والإجتماعي، هي ما يجعل منه تشكلاً هيولانياً، قادراً على إنتاج عدد لامتناه من السياقات المتزامنة أو المتعاقبة، التي تحظى جميعا بنفس القدر من المشروعية، لأنها تعتمد نفس المرجعية. وهو ما يجعلنا نمتنع في هذه الدراسة، عن إطلاق صفة إسلام أصولي أو تيار إسلامي أصولي على أية قراءة من هذه القراءات. إنها كلها مقاربات تسعى إلى تمثل النص في صيغته الأصلية الأولى أو

---

[1] المهدون للمهدي، ص220.

تعطي الإنطباع بذلك، ومن هنا فإن صفة الجماعات التأصيلية تنطبق عليها بصورة أدق، بمعنى أنها قرأت النص أوتقرؤه، بما يستجيب لشروط حياتها المتجددة، ولمصالح وتطلعات الفئات التي تمثلها. هذا التصور وحده يستطيع أن يفسر التعدد الواقعي لهذه الجماعات، وهو وحده يقدم عناصر تتصف بالموضوعية، لتفسير أسباب وأشكال هذا التعدد، ويكشف عن عناصر الوحدة التي تجمعها داخل مظاهر التنوع والاختلاف.

المبحث الثالث

تعدد سياقات الخطاب الديني في الإسلام

I ـ تعدد سياقات قراءة النص الديني في الإسلام

1 ـ السياق الأناسي

في بعض خصائص السياق الأناسي

- العمومية
- الشفوية.
- التلقائية.
- الحياد الإديولوجي

2 ـ السياق الرسمي

في بعض خصائص السياق الرسمي.

- الخاصية الوظيفية.
- الوظيفة التسويغية.
- الخاصية الذريعية.

3 ـ السياق التأصيلي

أ ـ السياق التاصيلي وعلاقته بالسياق الرسمي

II ـ الصراع الإديولوجي وتعدد سياقات النص الديني في الإسلام

1 ـ الإديولوجية والسياق الأناسي

2 ـ الإديولوجية والسياقان الرسمي والتأصيلي

تعدد سياقات الخطاب الديني في الإسلام

I - تعدد سياقات قراءات النص الديني في الإسلام

انطلاقاً من الخلاصات التي انتهينا إليها في الجزء السابق، نستطيع القول أن النص الديني في الإسلام، وإن كان ثابتاً في لغته، فإنه دائب التحول في مضامينه، وأن هذه المضامين تعيد إنتاج دلالاتها بصورة تتناسب والإحتياجات المتجددة للقارئ، الأمر الذي يفسر تعدد المقاربات وتعارضها في أحيان كثيرة على المستويين التعاقبي أو التزامني، وبما أنه من العسير، بل ومن المتعذر، أن نقف على الشروط الخاصة التي أحاطت بكل قراءة من هذه القراءات على سبيل الحصر، فسوف نقتصر على الوقوف على السياقات الكبرى، التي أطرت هذه المقاربات، والتي يمكن حصرها في ثلاثة أساسية.

1 ـ السياق الأناسي:

ظهر الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وتطور في مناخ اجتماعي وثقافي شبه متجانس، تنتظم جماعاته السكانية داخل عشائر وقبائل تجتمع وتتوزع، على أساس علاقات الدم والنسب، وتعتمد في أنماط عيشها، على الرعي والتجارة وبعض الأنشطة الزراعية البدائية. أما على المستوى الثقافي، فكان الجزء الأكبر من العرب، يدينون بعقائد إحيائية، ذات امتدادات فوطبيعية، وكان بعضهم على احتكاك مباشر باليهودية والمسيحية. كما لعبت الخطابة والشعر دور المحرك للحياة الفكرية والجمالية، حيث لم تكن اللغة مجرد أداة بدائية للتواصل، بل خزانا يزخر بالرموز

التي ترفع من شأن هذه القبيلة أو تلك أو تربط أواصر الوحدة بين مجموعة من القبائل وتقلل من شأن خصومهم وتدني مرتبتهم.

في هذا المناخ الإجتماعي والثقافي العام، جاء الإسلام لكي يكرس سلسلة من المناسك والطقوس الدينية العربية التقليدية، كالصوم والحج والأشهر الحرم، باعتباره مؤصلاً ومجدداً للديانات التوحيدية، اليهودية، المسيحية والحنيفية. وبما أنه كان من الضروري أن تأتي نصوص الدين الجديد في لغة، فقد كرست هذه اللغة مقاييس البيان العربي في أبلغ صوره، حتى يكون أسطع دليل على صدق العقيدة وإعجازها، وأكبر تحد أمام خصومها.

إن هذه العوامل التي أسعفت الدين الإسلامي في انتشاره السريع في الجزيرة العربية، هي نفسها التي وضعته أمام امتحان صعب، غداة حركة الفتوحات. فالفتوحات لم تكن تمتد في بياض، بل فرضت منطقا للتعايش مع شعوب ذات حضارات عريقة، كانت لديها حتى عهد قريب معتقداتها الخاصة بها، ورموزها الدينية المفعمة بالإنفعالات، وأساطيرها التي تشكل هويتها المحلية. لذلك كان منطقياً، بالنظر إلى عراقة هذه الشعوب وتمدنها، أن لاتكتفي بالذوبان في الثقافة العربية الإسلامية الجديدة، بل أن تعمل على تلونها بتراثها الشخصي الخاص. وهو ما جعل النقاش الفكري، ينصب أساسا على المضامين الفكرية، القابلة لإعادة الإنتاج، بأشكال مختلفة، تبتدأ من طرح أسئلة ميتافيزيائية، تتعلق بالإشكالات الدينية التي كانت مطروحة عليها قبل تحولها إلى الإسلام[1] وتنتهي إلى تهجينات معقدة ومتنوعة، انتشرت في حينه، تحت إسم ما اصطلح عليه بالزندقة، في حين لم تعد تحظى الجوانب اللغوية، المتعلقة بإعجاز النص الديني في الإسلام، إلا باهتمام قليل، يقتصر على بعض الدراسات الأصولية والفقهية التي تهتم باللغة كأداة

[1] التجسيد والتنزيه، التسيير والتخيير، الذات والصفات.

للتفسير والإشتراع، بل إن اللغة فقدت عند عدد من المتكلمين صفتها كدليل على إعجاز النص[1] لأنها في نظرهم، وفي ظل ضغط الموجة الشعوبية، لم تعد تعكس إلا الخصوصية العربية للإسلام.

هكذا، أصبح الإسلام يأخذ لبوساً خاصاً به حيثما ارتحل، فانتشرت في بلاد الشام والرافدين عدد من التعبيرات الدينية، التي خرجت بمركبات عقدية جديدة إلى الوجود، من خلال عملية مزج عضوي بين الإسلام والمسيحية، وبين الإسلام والزرادشتية والمانوية والمزدكية، في فارس والعراق، وبين الإسلام والهندوسية والبوذية في الهند، وبين الإسلام والمعتقدات الإحيائية القديمة في إفريقيا.

بصورة مترابطة مع حركة الفتوحات، أصبح يتكرس بعد إقليمي خاص بالإسلام، يتحدد فيه التصور الديني الشعبي العام، بكونه حاصل الضرب، بين الثابت الإسلامي والمتغير الإقليمي. وتتحدد التوازنات بين هذين المكونين، حسب الإنتماء المذهبي للسلطة المركزية، ومدى قوة أو ضعف هذه السلطة، ودرجة التسامح الديني السائد بين العامة، وكذلك بحسب طبيعة الثقافة المهيمنة. ففي المراحل التي هيمنت فيها ثقافة الفقهاء، كانت هذه المظاهر الدينية المحلية تنكمش على نفسها، أو تنزوي بعيداً عن الحواضر الكبرى، وتعبر عن غضبها في انتفاضات موسمية عنيفة، ذات أبعاد اجتماعية، سياسية أو مذهبية، أو عبر التحالف في بعض الأحيان مع قوى خارجية غازية. وقد استطاعت الثقافة الصوفية، بصورة خاصة، أن تصل إلى مصالحة عميقة مع هذه المظاهر، بل وأن تتقاطع معها، وهو ما جعلها تضطلع بدور كبير في عملية نشر الإسلام، نظراً للمرونة الكبيرة التي يتصف بها

---

[1] يقول النظام: «لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة مثله بلاغة وفصاحة ونظما»

ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص75.

كما يذهب أبو موسى المردار إلى أن: «الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة».

ـ المصدر السابق، 69.

تمثلها الديني، ونظرا للغنى الرمزي والدلالي لمعتقدها، ولأنها هي بدورها، في كثير من جوانبها، نتاج لهذا التلاقح العقدي.

في بعض خصائص السياق الأناسي

ـ **العمومية:** يتميز السياق الأناسي بأنه سياق عام، لايمكن نسبة طقوسه أو شعائره إلى شخصية محددة. وحتى عندما توجد هذه الشخصية، فهي غالباً ما تكون شخصية محلية أسطورية، حولتها الذاكرة الشعبية الخصبة إلى سيرة ملحمية، تؤثث بها ذاكرتها الجماعية، وحيث تلعب الطقوس والشعائر دور اللحام الموحد بين أعضاء القبيلة أو الجماعة الإجتماعية. وغالباً ما تتم ممارسة هذه الطقوس والشعائر بحرية واسعة، بعيداً عن أي إكراه أو رقابة، حيث تنضاف الإسهامات الفردية وتتضافر لكي تذوب في الطقس الجمعي. وحيث نادراً ما توجد نخبة دينية، تنفرد بالمعرفة وبالتشريع الدينيين.

ـ **الشفوية:** لا يعتبر المدون مرجعاً ضرورياً في التمثلات الدينية التي تنتمي لهذا السياق، وحتى إذا كان موجوداً، فإنه لايحظى إلا باحترام نسبي، ولا يشكل مرجعية ضرورية، بل تشكل الذاكرة الجماعية والرواية الشفوية، أساس تحديد المفاهيم والتصورات.

ـ **التلقائية:** يتميز السياق الأناسي بالتلقائية في تلقين معتقداته وطقوسه. فهو لايقيم كتاتيب ولا جامعات خاصة، ولايعتني أصحابه بنشر الشروح أو الهوامش أو التهذيبات، بل تنتقل شعائره وطقوسه تلقائيا، جيلاً بعد جيل، ويكتفي الأولياء بعدد محدود من المريدين، الذين لا يأخذون علماً من شيوخهم، بل تحصل لهم البركة من طول ملازمتهم. كما تلعب الأضرحة، وبعض الأماكن المقدسة، دور تكثيف الحمولة الرمزية للعقيدة المحلية وضمان استمرارها، وتزويد الجماعة المحلية بعناصر بناء ووعي هويتها، وتعزيز العلاقات الداخلية فيما بينها، في وسط يتميز في معظمه، بقساوة

ظروفه الطبيعية داخلياً، وبالتنافس المحموم على المجال الطبيعي، بين الجماعات القبليـة والمذهبية المتنافسة مما يقتضي أقصى درجات التلاحم الداخلي.

ـ **الحياد الإديولوجي:** لايمكن القول بأن هذا السياق يلعب دوراً إديولوجياً لصالح طرف من الأطراف الإجتماعية أو السياسية، مع ذلك فإنه لا يمكـن وصفـه بأنـه محايد تماماً. إن التدين الشعبي، الذي نعبر عنه هنا بالسياق الأناسي، يقدم إشباعاً روحياً، يمـلأ الإحتياجات الثقافية للإنسان، ويرسي أنظمة للتواصل الإجتماعي، يمكن توظيفها لصالح أي طرف، لكنها مع ذلك، ونظراً لارتباطها بتجربة وجدانية بالأساس، ولمقاومتها لأيـة تراتبية هرمية، أو طقوس محددة، أو زعامة قارة مستديمة، فقد مثلت شـكلاً مـن أشـكال مقاومة المجتمع لأية سيطرة خارجية عليه.

ـ **القابلية للتحول:** يمثل السياق الأناسـي، التمثـل الدينـي الخـاص بـالإقليم أو الجهة. لذلك فإنه بالإضافـة إلى المسـاحة الروحيـة التـي يملؤهـا، فإنـه يمثـل واجهـة أساسية للتعبير عن الهوية الثقافية المحلية الخاصة، وأداة أساسية من أدوات المقاومـة والدفاع عن الذات، في عصور التبعية والإضطهاد.

من هنا تحول التشيع، من موقـف سياسـي مـن مسـألة الحكـم، ومـن مذهـب ديني، إلى شكل للتعبير عن الخصوصية القومية الفارسية، داخل الدولـة الإسـلامية. غير أن هذا الدور الذي لعبه التشيع، لم ينحصر دائما داخل السياق الأناسي. ذلك أنه إذا ظلت سمات هذا السياق قائمة باستمرار على مستوى البنية، فإنه قد تطـور في حالات متعددة لكي يلعب أدواراً تأصيلية على مستوى الوظائف. وهـي وظيفـة يبدو أن التشيع الفارسي كان مهيئاً لها باستمرار، باعتبار المخزون الحضاري الهائل للشعب الإيراني، والطبيعة الرافضة للوعي الشـيعي، وهـي عنـاصر لا ينقصهـا إلا اكتمال الشروط الموضوعية، لكي تسـتعير خصـائص السـياق التـأصيلي، وتضطلـع بأدواره. هكذا نلاحظ أنه كلما تعززت التوازنـات بـين الإيرانيـين وبـين محيطهـم،

وتراجعت هواجس الذوبان في هذا المحيط، إلا وتحول السياق الشيعي الفارسي إلى سياق تأصيلي، ليس على المستوى المحلي فحسب، بل وعلى المستوى الإقليمي كذلك، الأمر الذي يمكن ملاحظته منذ العصر العباسي، حيث شكل أبو مسلم الخرساني خطراً على الدولة العباسية، ثم حيث بلغت قوة البرامكة درجة أصبح معها هارون الرشيد نفسه يخشى سطوتهم، ثم في عصر المأمون الذي كان متأثراً بالثقافة الفارسية إلى حدود بعيدة، ليس على المستوى الفكري والنظري فحسب، بل والعقدي كذلك، حيث أنه لم يتردد في إعلان تشيعه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك وأمر أن ينادى في شوارع بغداد أنه:«برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، وأن أفضل الخلق بعد رسول الله علي بن أبي طالب».[1] وفي عهد الحكم البويهي في بغداد، كتبت لعنة معاوية على أبواب المساجد ولعنة من غصب فاطمة حقها من فدك، ومن منع الحسين أن يدفن مع جده، ولعنة من نفى أبا ذر. أما في عاشوراء فقد ألزم معز الدولة الناس بغلق الأسواق ومنع الطباخين من الطبخ، وأخرج النساء منشورات الشعور يلطمن في الشوارع ويقمن المآتم على الحسين.

ويبدو هذا التحول بصيغة أخرى في المغرب العربي، حيث تحولت الزوايا، في حالات معينة، من واجهات للتدين الشعبي، إلى منطلقات للدعوة، ومن ثم إلى مشاريع دول فقد قامت الدولة السعدية انطلاقا من حركة جهادية، غداة التدخل الإيبيري في المغرب، في مطلع القرن السادس عشر. كما يمكن تفسير قيام الدولة العلوية على هذا الأساس نفسه، فقد تحول الشرفاء، الذين استقروا بين القبائل استجلابا للبركة ودرءاً للنوازل، ومن أجل الإضطلاع بدور التحكيم في الخلافات التي تنشب بين القبائل، إلى سلطة موازية لسلطة القبائل نفسها، ثم إلى سلطة فو - قبلية، قام عليها النظام السياسي الجديد.

---

[1] تاريخ الخلفاء، ص328.

2. السياق الرسمي:

نقصد بالسياق الرسمي كل القراءات التي يتم إخضاع النص الديني لها، عبر إواليات التفسير، التأويل والوضع، بهدف إسباغ المشروعية الدينية على الشخص أو الأسرة أو الزمرة المتربعة على السلطة، وعلى نظام استمرار هذه السلطة وانتقالها. توكل هذه المهمة عادة لمجموعة من الفقهاء، بشكل خاص منهم، أولئك الذين يستطيعون الجمع بين احترام العامة وثقة السلطان ورضاه. وإذا كان الحاكمون في العصور الإسلامية السابقة، يعتمدون في دعم مشروعية أنظمتهم على فقهاء يحظون باحترام شعبي، فإن الميل أصبح يتجه أكثر في العصور الأخيرة، إلى تقريب ورعاية مؤسسات دينية، تضطلع بهذا الدور، الأمر الذي يمكن هؤلاء من تفادي تزكية شخصية بعينها أو شخصيات معينة يصبحون رهناءها فيما بعد. كما يمكنهم من توسيع دائرة النخبة الدينية المحيطة بهم، ومن تجديدها باستمرار.

هكذا، أصبحت عدد من المؤسسات الدينية اليوم، تلعب دوراً حاسماً على مستوى التكييف الديني للقرار السياسي، كجامعة الأزهر، القرويين والزيتونة، ودور الإفتاء، ومجالس رجال الدين. وتختلف المقاربات الدينية لهذه المؤسسات، باختلاف الشروط المحيطة بها، والقضايا المطروحة عليها، ومرجعياتها المذهبية، لكنها ترمي باستمرار إلى هدف واحد، هو نسج المظلة الشرعية الضرورية لإضفاء طابع المشروعية على النظام الحاكم.

يتعامل السياق الرسمي مع كل حالة بحالتها، فقد تتم بلورة مشروعية النظام الحاكم، انطلاقاً من أصل شريف، أو بخلفيات دعوية أو جهادية، أو كجزاء على حسن بلاء في ظروف خطر خارجي، أو بمجرد القهر والغلبة وقوة الشوكة. إذا كانت البيعة إطاراً شكلياً لاغنى عنه، لاستكمال مظاهر هذه المشروعية في العصور السالفة، فإنه لا يبدو أن هذا المفهوم يعيش حالة أزمة اليوم، بسبب تقادمه أو

بسبب حمولته التراثية. ذلك أن عدداً من الأنظمة السياسية العربية، التي قامت على أسس إديولوجية وضعية، على المستوى النظري على الأقل، أصبحت هي بدورها وتعمل إعادة إدماج هذا المصطلح في معجمها السياسي، وإلى استعماله لوصف علاقة الحاكمين بالمحكومين.[1]

إن تعارض التصورات السياسية وتضاربها، فيما يخص علاقة نظام الحكم بالعقيدة في الأسلام، ثم التقابل الذي نجده بين التصورات الدينية للحكم نفسها، لايعود فقط إلى طبيعة البنية المفتوحة للنص الديني في الإسلام، على المستويين اللغوي والإجتماعي، بل ربما يعود، في جانب كبير كذلك، إلى إرادة واعية من النبي (ﷺ) في الحسم في هذه المسألة، نظراً للمنزلقات التي تحف بها. لقد كان النبي (ﷺ) واعياً بقرب أجله، ومع ذلك لم يحدد نظاما للحكم من بعده، كما أنه لم يعين أحداً لخلافته. كذلك عندما نعود إلى القرآن الكريم، لا نجد أية إشارة لمواصفات خاصة يفترض أن تتوفر في الحاكم، الذي يحق له أن يتولى أمور المسلمين، ولا للمؤسسات السياسية، التي يجب أن تؤطر جماعة المؤمنين، وتنظم علاقتهم بالحاكم، بل اقتصر القرآن الكريم على الدعوة إلى تخليق الحياة السياسية، وبنائها على مبدأي العدل والإحسان.

الملاحظة نفسها تصدق بالنسبة للسنة النبوية، فحتى عندما أسس الرسول (ﷺ) دولته في المدينة، ترك لقبائلها الحرية في تسيير شؤونها، حسب تقاليدها وأعرافها[2] ولم يفرضِ عليها نموذجاً موحداً، كما أنه لم يقدم أي نموذج لنظام سياسي معين، ولم يزك أي شخص، بصورة واضحة تحظى بالإجماع لخلافته.

---

[1] أصبحت عدد من الأنظمة السياسية العربية، التي تستقي مرجعيتها من إديولوجيات حداثوية لا تتردد في إدماج مفهوم البيعة في خطابها السياسي.

[2] انظر الصحيفة:

السيرة النبوية، ج1، ص501، 502، 503، 504.

لقد تولى أبو بكر الخلافة بعد النبي (ﷺ)، اعتماداً على مبدأ قبلي، هو الإنتماء لقريش، وكذلك نظراً لطبيعة العلاقة الخاصة التي كانت تربطه بالنبي (ﷺ)، في حين تولى عمر الحكم عن طريق التعيين. أما عثمان بن عفان فقد تولى الخلافة بطريقة هي عبارة عن مزيج بين الشورى والتعيين،[1] ثم جاء حكم علي في النهاية، في ظروف الحرب القبلية التي فجرها مقتل عثمان.الأمر الذي لم يمكن عليا من تحقيق الإجماع حول شخصه، ومن فرض سلطته كخليفة على القوى التي ناصرته ضد معاوية.

يتبين من هذا إذن، أن البنية المفتوحة للنص الديني في الإسلام، لا تفسر وحدها تعدد وتعارض التصورات الدينية، حول الأسس المشرعنة لنظام الحكم، بل هناك كذلك إشكالية حقيقية، ناتجة من جهة عن القناعة الراسخة، التي تسكن عدداً كبيراً من المسلمين، بأن النظام السياسي شأن من شؤون الدين ومن جهة ثانية، بسبب اقتصار النصوص الأساسية محل الإجماع، على إعلان مبادئ أخلاقية عامة في الممارسة السياسية، كالدعوة إلى الشورى وإلى طاعة أولي الأمر، دون الدخول في تفاصيل تطبيقها. وإلى عدم التجانس السائد حول طبيعة النظام السياسي في الإسلام، وإلى التضارب الحاصل في عدد من النصوص الحديثية، بسبب ظاهرة الوضع، وإلى أشكال التجديد والإجتهاد وإعطاء معاني جديدة لمفاهيم قديمة،[2] وإلى تباين المرجعيات التطبيقية في العهد الراشدي، والفتن الإجتماعية والسياسية التي انتهى بها.

لقد جعلت هذه الأسباب كلها، السياق الرسمي، أو الخطاب الديني المواكب

---

[1] مع ملاحظة أن أهل الشورى الذين عينهم عمر، لاختيار خليفته، كلهم من قريش، وليس بينهم أحد من الأنصار أو من القبائل العربية الأخرى.

- محمد حسين هيكل، عثمان بن عفان، دار المعارف، القاهرة، 1973، ص15.

[2] مثل مفاهيم : البيعة، الشورى، الرلاية، الإمامة.

للنظام السياسي المسيطر، يتميز بخاصتين، أولاهما ذات طبيعة ثابتة، وهي الخاصية الوظيفية وثانيهما، ذات طبيعة متغيرة، تختلف من حاكم إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى وهي خاصية التسويغ.

في بعض خصائص السياق الرسمي

- **الخاصية الوظيفية:** بعد انطلاق حركة الفتوحات، شهد المجتمع العربي تحولات كبرى، على المستويين الإقتصادي والإجتماعي، فعلى المستوى الإقتصادي تراجعت أهمية الرعي والتجارة كمصدرين أساسيين للثروة، لكي يأخذ الفيء وعائدات الفتوحات المكانة الأولى، الأمر الذي مكن من مراكمة ثروات هائلة بصورة سريعة وكثيفة في أيدي الملأ المكي والمديني. أما على المستوى الإجتماعي، فلم يعد المجتمع الإسلامي مقتصراً على المهاجرين والأنصار، فقد انضافت إليه مكونات جديدة، من العبيد والموالي وغيرهم، الذين وفدوا على الإسلام باعتباره دينا للعدالة والمساواة، بإمكانه أن يحررهم من ربقة الإستعباد البيزنطي والفارسي، وأن يفتح أمامهم آفاق الإرتقاء الإجتماعي. لكن ما حصل، هو أن هذه التحولات الهامة، على المستويين الإقتصادي والإجتماعي، اصطدمت بثبات الثقافة العربية الإجتماعية والسياسية، القائمة على علاقات الدم وعلى الولاء القبلي، الأمر الذي أدى إلى مركزة شديدة للنفوذ الإقتصادي والسياسي، داخل دائرة ضيقة من الزعامات القبلية المكية والمدنية، وحال بالتالي، دون إدماج الفئات العريضة الوافدة على الإسلام.

لقد برز هذا التعارض بين الثقافة السائدة، وبين التحولات الإجتماعية والإقتصادية الجارية، بصورة محدودة، بعد وفاة النبي (ﷺ) مباشرة عندما تعارضت مشروعيتان. مشروعية نصرة الإسلام، التي بنى عليها الأنصار أحقيتهم في اجتماع السقيفة، ومشروعية الإنتماء القبلي وقرابة الدم التي بنى عليها أبو بكر، وعلي فيما

بعد، أحقيتهما في الخلافة. وهنا بالتحديد تم تقديم الثقافة السياسية التقليدية، المبنية على القرابة في الـدم والـولاء القبلـي، التـي حصـرت الخلافـة في قريـش، في لبـوس إسلامي، الأمر الذي بدا مقنعاً بالنسبة للأطراف الأخرى، والـذي أدى إلى تفـادي الفتنة مرحلياً، دون أن يحول دون تعدد المشروعيات لاحقاً، ودون احتدام الصراع بين العصبيات القرشية، الهاشمية، الأموية، والعباسـية، علـى السـلطتين الإقتصاديـة والسياسية.

انطلاقاً من هذه اللحظة، وحتى عصور سياسية غير محدودة، سوف يتخصص هذا السياق في لعب دور المكيف، بين الشـروط والمقتضيـات المتجـددة للمجتمـع، وبين القيم الإجتماعية والسياسية العربية السابقة على الإسلام.

وإذا كان للدولة الإسلامية منطقها الخاص، المتشبع بالثقافـة الشـرقية القديمـة، القائمة على تركيز السـلط في يـد الحـاكم، الـذي يلعـب الـدور الأول علـى جميـع المستويات، كقائد للجيش، ومالك لجانب مهم من وسائل الإنتاج والثروة، وكقوة تنظيمية إدارية وقضائية وكزعيم روحـي. فـإن البعـد الدينـي، كغـيره مـن الأبعـاد، يشكل حلقة تدخل في منظومة مترابطة من الحلقات، يشد بعضها البعض الأخر في تدعيم السلطة المطلقة للحاكم وإحكام قبضته على المجتمع.

ـ **الوظيفـة التسـويغية:** إذا كـانت الخاصيـة الوظيفيـة، تتمثـل في السـعي إلى إسناد عملية تكييف المجتمع ـ اللامتجـانس ــ مـع الثقافـة السـائدة ــ المتجانسـة ــ للسياق الرسمي، فإن الوظيفة التسويغية، تتمثـل في إعـادة قـراءة النـص الدينـي، في كل لحظـة جديـدة، لاستخلاص الـدلالات المناسـبة، بمـا يتجـاوب والإحتياجـات المتجددة. ويمكن التمييز بين الخاصية الوظيفية والخاصية التسويغية، في كون الخاصية الوظيفية، تنطلق من مقومات الثقافة السائدة، لكـي تخضـع المجتمـع لقوالبهـا، وأن هذا التوظيف يخضع لمنطق عام، فعندما تم إقـرار مبـدأ تـداول الحكـم علـى أسـاس

قبلي، من طرف أبي بكر، فإن هذا المبدأ لم يكن يخدم أبا بكر بصورة حصرية، بقدر ما كان يخضع لمرجعية عامة ومستقلة تماماً. كما أن المبدأ الذي انتقل بمقتضاه الحكم من معاوية إلى ابنه يزيد كان يخضع للمرجعيات نفسها، وقد كانت هذه الثقافة تتمتع بقوة قاهرة،[1] حتى عندما تتعارض بصورة صريحة مع الدين في بعض الأحيان، فقد امتنع أبو بكر عن إنزال الحد الشرعي في خالد بن الوليد ، نظراً لاعتبارت إجتماعية مرتبطة بهذه الثقافة، كما تمت مراعات هذه الإعتبارات في عملية توزيع الفيء، وكانت من وراء التحول إلى نظام الحكم الوراثي في مرحلة لاحقة.

في مقابل ذلك، تنطلق الخاصية التسويغية من أسفل إلى أعلى، من المشاكل والأزمات والصراعات المنبثقة من الواقع، إلى النص الذي لايبدو في نهاية الإمر، إلا كتكليل لموقف تحقق على الواقع. وبصورة يفقد فيها هذا الموقف أية قوة نظرية، وأية مشروعية، إذا ما تغيرت التوازنات في الواقع.

فبالإضافة إلى الوقائع التاريخية وإلى طبيعة التوازنات السياسية، التي نعرف جيدا انطلاقا منها كيف تم حسم الصراعات المحتدمة على السلطة، منذ وفاة النبي (ﷺ)، وقيام الدولة الإسلامية. نجد أن كل سلطة جديدة، أحاطت نفسها بعدد من النصوص الحديثية المنسوبة إلى النبي(ﷺ)، لتسويغ قيامها ودوامها. فهناك النصوص الحديثية التي تدعم موقف أبي بكر في مواجهة علي،[2] وتلك التي تدعم عليا في

---

[1] النبي (ﷺ) نفسه كان يأخذ هذه الثقافة بعين الإعتبار، فعند فتح مكة، تمت معاملة قريش معاملة خاصة، رغم أنها أكثر من آذى الرسول، كما أن النبي (ﷺ) سحب الراية من سعد بن عبادة، عند دخول مكة، لأنه صاح قائلاً: «اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة».

ـ السيرة النبوية، ج2، ص406.

[2] «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره»

ـ رواه الترمذي عن عائشة عن النبي(ﷺ)

«الناس كلهم يحاسبون إلا أبابكر».

ـ أخرجه ابن عساكر في حديث مرفوع.

مواجهة أبي بكر والخلفاء الذين أتوا من بعده،[1] وتلك التي تزكي عثمـان..[2] ثـم هناك النصوص الحديثية التي تبشر بحكم بني أمية[3]، وتلـك التـي تبشـر بـإزاحتهم وسواد دولة بني العباس،[4] وبالترك من بعدهم..[5]

إن أهمية النصوص الحديثية، لا تقوم في المضمون الذي يحمله كل نص على حدة، ولا في درجة صحة أو في ترتيب هذه النصوص. تماما كما أن التعارضـات القائمـة بـين هذه النصوص لا تبخسها قيمتهـا. إن قيمتهـا الحقيقيـة تكمـن في تلـك الصـورة المعقـدة والمتشابكة، التي تعكسها لأشكال الصراع الإجتماعية، السياسية والثقافية..

---

(1) «من كنت مولاه فعلي مولاه»

ـ عن أحمد عن أبي الطفيل

«اللهم والي من والاه وعادي من عاداه»

ـ أخرجه أحمد

«جاء الحسن بن علي إلى أبي بكر وهو على منبر رسول الله(ﷺ)، فقال: انزل عن مجلس أبـي وهـو علـى منبر رسول الله(ﷺ)، فقال: صدقت إنه مجلس أبيك، وأجلسه في حجره وبكى، فقال علي: والله ما هذا عن أمري، فقال صدقت والله ما أتهمك».

ـ أخرجه أبو نعيم عن عبد الرحمن الأصبهاني.

«اللهم اجعله هاديا مهديا».

ـ أخرجه الترمذي وحسنه عبد الرحمن بن أبي عميرة.

(2) «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر».

ـ حسنه الترمذي.

(3) «يا عثمان إنه لعل الله يقمصك قميصا فإن أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه حتى تلقاني».

ـ أخرجه الترمذي والحاكم عن عائشة.

(4) «قال معاوية: ما زلت أطمع في الخلافة منذ قال لي رسول الله(ﷺ): يا معاوية إذا ملكت فأحسن».

أخرجه ابن زبي شيبة في المصنف والطبراني في الكبير.

(5) يخرج رجل من بيتي عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثيا».

ـ أخرجه أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري.

وعن ابن عباس: «منا السفاح ومنا المنصور ومنا المهدي».

ـ أخرجه الخطيب وابن عساكر وغيرهما عن طريق سعيد بن جبير.

- **الخاصية الذريعية:** إلى جانب مسألة إعطاء المشروعية للحكم ولأشكال انتقاله، هناك ما يمكن أن نصطلح عليه ب: الخاصية الذريعية للسياق الرسمي، حيث يعمل على مواكبة الوقائع اليومية وإعطاء التغطية الدينية للقرارات التي يصدرها الحاكم، بغض النظر عن مطابقتها للواقع أو المصلحة العامة أو الدين. فقد أتى يزيد بن عبد الملك «بأربعين شيخا فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب»،[1] كما أن الأزهر الشريف لم يتردد في العصر الحديث، في إصدار فتوى تحرم الصلح مع إسرائيل، ثم إصدار فتوى جديدة، بعد ذلك ببضع سنوات، تحلل هذا الصلح.

3 ـ السياق التأصيلي :

يختلف السياق الإسلامي التأصيلي عن السياق الإسلامي الشعبي في أنه الوعي الديني الخاص بالصفوة العالمة، فهو يتعالى على المعتقد الشفوي، وعلى الطقوس الخاصة ولا يعبأ إلا بالمدون. وهو مظهر وإن كان يتقاطع فيه إلى حدود معينة مع السياق الرسمي، فإن النخبة التأصيلية العالمة، تتميز بأنها ترفض الخضوع لمنطق المؤسسة القائمة، لاعتبارات قد تكون عرقية أو قبلية أومذهبية.. وقد تكون في أحيان نادرة جدا نظرية مجردة.

السياق التأصيلي وعلاقته بالسياق الرسمي.

يمكن وصف العلاقة القائمة بين السياقين الرسمي والتأصيلي بأنها علاقة رفض وتجاوز. فما يبرر قيام أي تصور تأصيلي، هو رفضه للتصور الرسمي السائد، واقتراحه لبدائل اجتماعية وسياسية وثقافية. ولعل أبرز الفروق الوظيفية، بين السياقين الرسمي والتأصيلي، أنه في الوقت الذي يسعى فيه الأول إلى تسويغ

---

[1] «اتكوا الترك ما تركوكم .فإنهم أول من يسلب أمتي ملكهم وما خولهم الله بنو قنطوراء».

ـ أخرجه الطبراني عن ابن مسعود.

الوضع الراهن، وإضفاء المشروعية عليه، عبر إعمال إوالية التكريس والتهميش على مستويات التفسير، التأويل، الوضع. يعمل الثاني، بمقتضى هذه الإوالية نفسها، على نقض المشروعية التي يرسيها السياق الرسمي، وعلى الدعوة إلى نموذج جديد، بحجة أنه يستجيب بصورة أدق لروح النص الديني.

من هنا فإن الإختلاف بين التصورين، لا يأخذ صورة المناظرة أو الحوار الفكري، بل صورة صراع على الوجود، لأن سيطرة أحد السياقين، لا تتحقق إلا بإقصاء وتلاشي الطرف الأخر. فالخطاب التأصيلي، يقدم نفسه باعتباره القراءة المطابقة لروح النص، وبالتالي، التصور الحامل للرسالة الأزلية للدين الإسلامي، المستأمن عليها، والساهر هلى تنفيذها، عبر مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إذا كانت بعض الجوانب التي تمسها عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واضحة ومعلومة، فإن الخاصية الشمولية لرؤية الخطاب التأصيلي للعالم، تجعله يربط عددا من المظاهر التي يعتبرها مبتدعة أو منحرفة عن السلوك الصحيح، في سلسلة جهنمية متراصة الحلقات، تتشابك فيها العبادات مع العلاقات الإجتماعية والقيم الأخلاقية، والذوق الفني والتصور السياسي .. بحيث يتولد عن كل مستوى من هذه المستويات، رد الفعل الملائم أو التصور الخاص، انطلاقا من المرجعية التأصيلية العامة.

ومع أن كل مستوى من هذه المستويات، له مقابله المعياري الخاص به في الخطاب التأصيلي، فإن المستوى السياسي يحظى بأهمية إستثنائية، لم تتزعزع مكانتها منذ حصول أول خلاف سياسي في التاريخ الإسلامي وحتى اليوم. ذلك أن جميع الخطابات التأصيلية، التى توالت في تاريخ الفكر الإسلامي، مقتنعة تماماً بأن السيطرة على المجتمع، هي الطريق الأمثل من أجل وضع مشروعها الشمولي

في موضع التنفيذ انطلاقاً من الحديث النبوي «إن الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن». بذلك، يصبح كل خطاب تأصيلي، متعارضاً بالضرورة مع النظام الحاكم، إلى الدرجة التي يمكننا معها القول، أن التاريخ السياسي للعالم الإسلامي، هو تاريخ للصراع بين مذاهب وتصورات دينية، لاتكاد السيطرة السياسية تتحقق لأحدها حتى يفقس نقيضه.

لقد أبدى ماركس هذه الملاحظة، وأشار في رسالة موجهة إلى أنجلس إلى أن: «أن تاريخ الشرق يبدو لدارسه وكأنه تاريخ أديان».[1] كما أبدى برنارد لويس، في المقدمة التي وضعها لكتاب جيل كيبل «النبي وفرعون»، الملاحظة نفسها، وأشار إلى أن المعارضة السياسية في الإسلام: «اعتمدت باستمرار على الإستعارة من معجم اللاهوت، بنفس الإعتيادية والتلقائية، التي تعودت المعارضة الأوربية، أن تستمد بها من قاموس الإديولوجيات».[2]

إن هذه الملاحظة، التي يبديها كل من ماركس وبرنارد لويس ويشاطرهما فيها الرأي عدد من المستشرقين، يجب أن ينظر إليها في بعدها الكوني أولاً، وليس باعتبارها حالة خاصة بالشرق، ف: إنجلز نفسه يشير إلى أن العصور الوسطى لم تعرف سوى شكل واحد للإديولوجية: الدين واللاهوت، وأن هذا الوضع استمر حتى قيام الثورة الفرنسية.[3]

أمام تمترس الخلافات الإسلامية وراء المنطق والقراءات التي يوفرها السياق الرسمي، كان على المعارضة الإجتماعية والسياسية أن تجد منطق القراءة الخاص بها، الأمر الذي لم يكن ليبدو مهمة صعبة، بالنظر إلى الإمكانيات التي توفرها

---

(1) تاريخ الخلفاء، ص258.

(2) HIMICH B LA FORMATION IDEOLOGIQUE EN ISLAM ENTHROPOS .PARIS 1980 P2

(3) LE PROPHETE ET PHARAON P10

البنيـة المفتوحـة للنـص الدينـي في الإسـلام، والمستويات المتعـددة لإعمـال إواليـة التكريس والتهميش.

من هنا يمكننا أن نربط مثلاً بين مضمون وأهداف الخطاب التأصيلي الشيعي، وبين تكريس النص الحديثي، الذي يتضمن عدداً من النصوص، التي تنص على حق علي في الولاية، وعلى حقوق أبنائه من بعده، وعلى المكانة التي يجب أن يحظى بها آل البيت والدور الذي يجب أن يضطلعوا به داخـل المجتمـع الإسـلامي. في مقـابل ذلك، نجد أن الخطاب التأصيلي الخوارجي، عمـل علـى تكريـس النـص القرآنـي، الذي يتضمن دعوة إلى المساواة المطلقة بين المسلمين، وهو ما يستجيب لاحتياجات المكونات الإجتماعية الخوارجية، التي ينتمي أعضاؤها في معظمهم إلى قبائل تـأخر إسلامها، وعانت بالتالي مـن التهميـش السياسـي، بسـبب الهيمنـة القرشـية، ومـن الحيف الإقتصادي في عملية توزيع الفيء. وهو مـا يفسـر رفـض الخـوارج، لشـرط الأصل القريشي للإمام.

وكما لعب الوضع دوراً أساسياً في معمار السياق الرسمي، لعب هـذا الـدور نفسـه، في السـياق التـأصيلي، حيـث تكيفـت النصـوص مـع خـروج عـدد مـن الشخصيات الثائرة علي الخليفة، وأسدلت عليها صفات المهدوية، وباركت تحالفها مع هذه القبيلة أو تلك، وتنبـأت بالجهـات التـي سـوف تخـرج منهـا حتـى عندمـا تتعارض هذه الجهات وتتناقض، وبالإنتصارات التي سوف تتحقق لها.

ومع أن الإعتبارات العرقية والقبلية أو الصراع على السلطة السياسية، تشـكل في غـالب الأحيـان، الدوافـع الحقيقيـة الكامنـة وراء هـذا الخطـاب، فـإن السـياق التأصيلي، كالسياق الرسمي، يتصـف بالنخبويـة. لأن التـأصيل يتطلـب بـالضرورة القدرة على العودة إلى المدون، في مجتمع تهيمن عليه الثقافة الشفوية. مـن هنـا فـإن الفقيه، القادر على تفكيك سحر رموز اللغة، وعلى إسدال الدلالات المناسبة عليها،

يحظى بمكانة إستثنائية، وتمتد قداسة النص لكي تشمل شخصه ولكي تتحول أقواله وآراؤه إلى جزء لا يتجزأ من النص. لذلك، غالباً ما ترتبط كل دعوة دينية جديدة، بزواج بين داعية ديني، وبين تحالف قبلي، بحيث يكمل كل منهما للطرف الثاني ما ينقصه، وبحيث تتحول كل دعوة دينية تأصيلية في حال تحقق أهدافها إلى دولة.

إذن بالرغم من الفروق البنيوية والوظيفية، بين السياق الرسمي والسياق التأصيلي، فإنه لايمكننا أن نرسم حدوداً فاصلة بينهما إلا على المستوى التزامني، حيث تقدم كل من الفئات السياسية، المتنافسة على السلطة قراءتها الخاصة للنص. أما على المستوى التعاقبي، فإن كل قراءة تأصيلية تحقق أهدافها، محكومة بالتحول إلى خطاب رسمي يحمل جميع خصائص هذا السياق.

II ـ الصراع الإديولوجي وتعدد سياقات النص الديني في الإسلام

هناك تضايف معبر جداً بين أشكال توظيف الإديولوجيا، وبين سياقات مقاربة النص الديني في الإسلام. فمنذ القرن الثامن عشر، وأمام غياب إديولوجيا، على الصورة التي عرفها الغرب، بالمعنى الدقيق للكلمة، تم إخضاع النص الديني لقراءات متباينة ومتعارضة، بما يتناسب والمرجعية الثقافية العربية من جهة، ومع الإحتياجات المتحددة للبيوت والأسر المتنافسة على النفوذ الإقتصادي والزعامة السياسية. وقد انعكس الطابع الإديولوجي لهذه المقاربات أساساً من خلال المنطق العام، الذي تحكم في السياقات المذكورة.

1 ـ الإديولوجية والسياق الأناسي:

السياق الأناسي، أقرب ما يكون إلى ما يصطلح عليه كارل منهايم بالمفهوم الكلي للإديولوجية، فهو لايسعى بصورة مباشرة إلى خدمة طبقة إجتماعية أو سلطة سياسية بعينها ـ وإن كانت هناك إمكانيات متعددة لتوظيفه في هذا الإتجاه ـ بقدر ما يحوك من ترسبات ذاكرته الجماعية، العرقية والتاريخية جبة أسطورية،

تشكل الهوية الخاصة، التي تلحم عرى التضامن بين المكونات القبلية الإقليمية أو العرقية لمختلقة، وتجعلها قادرة على الإستمرار وعلى مقاومة أي احتواء خارجي.

وبالرغم من أن هذا السياق عانى من حيف ومن تهميش مضاعفين، في مرحلة أولى، لأنه كان يرفض التدوين أو لا يعبأ به، وفي مرحلة ثانية لأنه كان الضحية المنتقاة للحركات السلفية، والحركات السياسية، التي استوحت مواقفها منها، فإن هذا السياق هو الذي عمل باستمرار على مد حدود الإسلام، وعلى الحفاظ على دعائمه في اللحظات العصيبة، من خلال المصالحة التي نجح في إجرائها بين مبادئ الإسلام الكبرى، وبين الخصوصيات الثقافية المحلية في كل مكان. ومن الحفاظ على قوة وكثافة الرموز واللوذ بها في اللحظات العصيبة.

نحول النموذج الإيراني من سياق أناسي إلى سياق تأصيلي.

2 ـ الإديولوجية والسياقان الرسمي والتأصيلي

تنطبق الخصائص التي يرسمها ماركس للإديولوجية في كتابه: الإديولوجية الألمانية، علي السياقين الرسمي والتأصيلي، بصورة ملفتة، فهما كلاهما يقدمان: وعياً قطيعياً خالصاً،[1] يرفض الفرادة أو النقد، وينحو باتجاه التقليد والتعميم الحرفي، كما أنهما كلاهما، يقدمان أفكارهما على أنها إنتقال من ملكوت الله إلى ملكوت البشر، سواء تعلق الأمر بالسياق الرسمي، الذي بدأ يبشر بنظرية الحق الإلاهي منذ عهود مبكرة، أو بالسياق التأصيلي، الذي مافتيء يقدم صراعاته السياسية، في لبوس مذهبي وديني.[2]

كما تبدو معالم هذه المماثلة، حسب ماركس دائما، في الوعي الذي يمتلكه

---

[1] ماركس كارل، فردريك إنجلز، الإديولوجية الألمانية، ترجمة: د. فؤاد أيوب، دار دمشق، ط 1976 I، ص39 - 40.

[2] المصدر السابق، ص52.

الإديولوجيون بالتاريخ. فهم في قراءتهم للتاريخ، ينسون جميع الأمم الأخرى، وجميع الأحداث الواقعية. بتعبير آخر، إنهم يضعون المربط قبل الفرس، حتى يتسنى لهم تأويل التاريخ بالطريقة التي تروق لهم، وكيما يصلوا بالنهاية إلى الإستنتاجات التي كانوا يقرون بها قبل البدء في كتابة هذا التاريخ.[1]

تبدو هذه الصورة بوضوح في القراءة الخاصة التي مارستها كل قراءة مذهبية للتاريخ. فبالنسبة للأمويين والعباسيين، لا يزيد التاريخ عن أن يكون تحققا لإرادة الله في شخص دولتهم، تماماً كما أن شخصية كالإمام المهدي المنتظر تصبح بؤرة لحركة التاريخ، الذي يقرأ ليس انطلاقاً من وقائعه الخاصة، بل من مدى تحقق بعض علامات ما قبل الظهور فيه.

من أهم السمات التي يقرنها ماركس بالإديولوجيا، والتي نجدها ماثلة في السياقين السالفي الذكر، سمة الشمولية الزائفة ف: كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصلحتها، على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع.. لأن تلك المصلحة، لم تسنح لها الفرصة تحت ضغط الأوضاع القائمة، حتى ذلك الحين، كي تتطور على أنها المصلحة الخاصة لطبقة خاصة.[2] وهو ما ينطبق بدوره على السياقين الرسمي والتأصيلي. فعندما ظهرت الدعوة العباسية من موقع الرفض والدعوة إلى التغيير، قدمت نفسها في صورة جليلة من الورع، حتى أن السيوطي يصف وصول العباسيين إلى السلطة بقوله: والله لقد أفضت الخلافة إلى بني العباس وما في الأرض أحد أكثر منهم قارئاً للقرآن ولا أفضل عابداً ولا ناسكاً منهم.[3]

---

[1] المصدر السابق ص 53.

[2] المصدر السابق، ص57 ـ 58.

[3] السيوطي، تاريخ الخلفاء تحقيق:رحاب خضر عكاوي، موسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 199.

كما قدمت نفسها، على أنها المدافع عن حقوق كل القوى المضطهدة، والتزمت بأنها سوف تستعيد حقوق آل البيت، وتنصف الموالي. لكن ما إن استتب الأمر لها حتى أصبح حلفاء الأمس خصوماً وأعداء.

حول بعض الإشكاليات المتعلقة بالمنهج في مقاربة الظاهرة التاصيلية المعاصرة

تطرح دراسة الظاهرة التأصيلية، صعوبات خاصة على مستوى المنهج، فالظاهرة ذات بعدين متداخلين، سوسيولوجي وثقافي، لا يشكل المقدس موضوعاً أو غاية لها فحسب، بل أداة من أدوات التحليل (المنهج الإيماني) والتنظيم والممارسة (الكاريسم، ولاية الفقيه، المهدوية). إن ما نصفه بالظاهرة التأصيلية، تعبير عن دينامية شاملة، متعددة مستويات التعبير والفعل، تبتدأ من الفقه، وتنتهي بنتائج العلوم الطبيعية، مروراً بالعلوم الإنسانية والنظريات السياسية والأخلاقية والجمالية. بالتالي، فإن منهج المقاربة، يجب أن يتوفر على الأدوات المناسبة، حتى تسعفه في معالجة المركبات المعقدة للظاهرة. كعلم الإجتماع وعلم الإناسة وعلم النفس التحليلي والسيميولوجيا. لكن المطلوب في نفس الوقت، أن لايتم رص هذه الأدوات إلى جانب بعضها البعض، حتى لانسقط في التلفيق، بل أن تتكامل وظيفياً، في تغطية حقل متعدد البنى والتضاريس يكملها ويعطيها معناها.

على الباحث إذن أن يستعمل هذه الأدوات في علاقاتها التضايفية العضوية، وفي حمولتها الثقافية العامة، حيث تنفرج هذه التجليات المتعددة للظاهرة، عبر القنوات التي يفسحها هذا السياق، إلى تداعيات يقتضي بعضها البعض، فتنكشف لنا بذلك تعالقات موضوعية بين قطاعات أو قضايا تبدو مستقلة عن بعضها البعض.

إن المنطق العقلي وحده، لا يستطيع أن يقيم علاقة موضوعية بين تدريس علوم الحديث في الجامعة وبين موت السلطان، أو بين عدم الدعوة له في خطبة

الجمعة وبين إعلان العصيان السياسي، أو التداعيات الإقتصادية والسياسية لمفهوم البركة.

إن النفاذ إلى المضامين العميقة لهذه التصورات، يقتضي التقاط الفضاء الثقافي للمرحلة في تشابكه وفي تعقيده، واعتماد أدوات للمقاربة، قادرة على اكتناف وعلى استمراء الهوامش غير الواعية، إلى جانب التعبيرات المجتمعية الواضحة والمباشرة. هكذا مثلاً، يستحيل عدم الدعاء للسلطان في خطبة الجمعة الذي هو فعل ديني، إلى عصيان سياسي، ويتضمن الإعفاء من الضرائب، الذي هو فعل إداري وإقتصادي، اعترافاً بالأصل الشريف، ويقترن تدريس علوم الحديث في الجامعات الدينية، الذي هو فعل معرفي بموت السلطان، الذي هو واقعة طبيعية.

في هذا المشهد، يصبح كل شيء على علاقة بكل شيء. وتتجسد جميع السلطات في شخص الحاكم، الذي لايستطيع أن يعي سلطاته إلا في تمازجها مع بعضها أو باستعارة من بورديوه، باعتبارها رأسمالاً رمزياً، يستثمر فيه الديني في السياسي، والسياسي في الإقتصادي، وهكذا دواليك.. وربما لذلك، لم يكن بوسع الحاكم، في الدولة الإسلامية أبداً، أن يتصور خصومه السياسيين إلا كمارقين أومبتدعين أو زنادقة أو ملاحدة.

المبحث الرابع
إشكالية المنهج في الظاهرة التأصيلية

حول بعض الإشكاليات المتعلقة بالمنهج في دراسة الظاهرة التأصيلية المعاصرة

1. المقاربة التأصيلية للظاهرة

أ ـ مفهوم المنهاج عند الشيخ عبد السلام ياسين

ـ مكونات المنهاج عند الشيخ عبد السلام ياسين

*المستوى النظري.

*المستوى العملي.

* المستوى المجتمعي

ـ ملاحظات حول المنهاج عند الشيخ عبد السلام ياسين

*الفاعلية السطحية لأدوات التحليل التراثية والفعالية العميقة لأدوات التحليل في المناهج المعاصرة.

* التوسع في إعمال إوالية التكريس والتهميش.

* حاجة المنهاج إلى مناهج.

ب ـ أدوات التحليل عند الشيخ علي الكوراني

ـ الظاهرة التأصيلية وعلامات ظهور الإمام المهدي المنتظر.

* علامات ظهور الإمام المهدي

* عناصر التحليل التاريخي والإجتماعي عند علي الكوراني.

* ملاحظات حول مقاربة علي الكوراني للظاهرة التأصيلية.

*الحقيقة النفعية

* جدل الخطيئة والتكفير.

* التاريخ المستبق.

ج ـ الخاص والمشترك في المقاربات التأصيلية.

2 ـ الظاهرة التأصيلية من موقع العلوم الإنسانية.

أ ـ المنهج الوظيفي وتطبيقاته في دراسة الظاهرة التاصيلية المعاصرة.

– وظيفة الدين في المجتمع بين دركايم وماكس فيبر.

– المنهج الوظيفي وتطبيقاته على الظاهرة التأصيلية المعاصرة : نموذج دراسة رتشارد ميتشل لجماعة الإخوان المسلمين.

ب ـ المنهج البنيوي وتطبيقاته على الظاهرة التاصيلية المعاصرة

ـ المنهج البنيوي وتطبيقاته على الظاهرة التأصيلية المعاصرة: نموذج محمد أركون.

إشكالية المنهج في الظاهرة التأصيلية

حول بعض الإشكاليات المتعلقة بالمنهج في مقاربة الظاهرة التأصيلية المعاصرة:

يطرح المنهج صعوبات خاصة تختلف باختلاف المرجعيات التي ينبني عليها والأهداف التي يرمي إلى تحقيقها. فالمناهج التي يعمل عليها التأصيلون في مقاربة الظاهرة التأصيلية تتميز على العموم، بالإختلاطات التي تقع باستمرار، عندما تأخذ الظاهرة موضوع الدراسة الكلمة لكي تتحدث عن نفسها وتعرف بها. كما تطرح في هذا المستوى كل المشكلات التي تخلقها عادة، النظريات الشمولية التي تقترح رؤية للعالم ومنهجاً للتحليل، في نفس الوقت، الأمر الذي يجعل هذا المنهج يصطبغ ضرورة بهذه الرؤية، ويخلص إلى نتائج تتحدد انطلاقا منها.

أما الصعوبة الثانية، في هذا المستوى دائما، فتتمثل في اعتماد هذه المناهج المقدس مرجعية لها، الأمر الذي يحول دون توفرها على المرونة الضرورية، ويحد من إمكانيات ممارستها لنقد ذاتي، يساعدها علي القيام بمراجعة دائمة لنتائج أعمالها ولأدواتها، ومن تقريب وجهات النظر فيما بينها من جهة. وفيما بينها وبين مناهج العلوم الإنسانية من جهة ثانية. كما تبرز إحدى أكبر هذه الصعوبات، في إسقاطها لظلال المقدس على المواضيع التي تشتغل عليها، وفي الخلاصات التي تنتهي إليها، وهو ما يجعلها تخلط بين الذاتي والموضوعي، المتعالي والواقعي والمقدس والكوني. وبما يجعلها هي بدورها أسيرة لهذه المواقف فيما بعد وعاجزة عن التراجع عنها.

أما فيما يتعلق بالدراسات غربوية النزعة، فإن الصعوبات تتمثل في كون عدد

من الباحثين الغربيين لم يستطيعوا أن يتخلصوا بعد من تلك النظـرة العجائبيـة التـي عكسها عدد من المستشرقين عن الإسـلام، والتـي قـاموا فيهـا بتضخيـم الخصـائص الأبويـة للمجتمعـات الشـرقية، وإضفـاء طـابع مبـالغ مـن العنـف والإسـتبداد علـى العلاقات الإجتماعية والسياسية. كما تـبرز إحـدى أهـم هـذه السـلبيات في كـون الظاهرة التأصيلية المعـاصرة أصبحـت تشـكل تحدياً سياسـياً راهنـاً، تتـأجج حولـه العواطـف، وتتصـادم الحسـابات، الأمـر الـذي يؤثـر بصـورة خفيـة أو جلية علـى التكييفات المنهجية التي يعمد إليها عدد من هؤلاء.

أخيراً فيما يتعلق بالدراسات ذات الطـابع العلمـي، وهـي دراسـات معـدودة، فإن إحدى أهم الصعوبات تكمن في صعوبة تكييف مناهج علمإنسانية عصرية، تـم تصورها وبناؤها انطلاقاً من شروط الحياة الواقعية والمشخصة للمجتمعات الغربيـة، مع أنماط السلوك، شديدة التعقيد، والعالية الترميز للمجتمعات الشرقية، بسبب قوة عناصر القهر الإجتماعي والثقافي، والإندمـاج العـارم للفـرد داخـل المجموعـة، بمـا يتطلب أحيانا إعطاء تأويلات مناقضة تماما في الشـرق، لأشـكال السـلوك أو أنمـاط التعبير أو الرموز نفسها.[1]

1 ـ المقاربة التأصيلية للظاهرة التأصيلية

رغم اختلاف أشكال المقاربة التأصيلية، واختلاف التصـورات النـاجم عنهـا، فإن القاعدة السائدة بين هذه التصورات، هي وحدة المنهج وشموليته، الأمر الـذي يجعل عدداً من شيوخ هذه الجماعات، يستخدمون مفهـوم المنهـاج وليـس المنهـج، للإشارة إلى طريقتهم في العمل النظري. وهي تسمية تنطوي على جميع الصعوبـات

---

[1] من الصعب أن نلاحظ مثلا، أن الحجاب يمكن أن يكون عامل تحـ» مجتمعي بالنسبة للمرأة العربية، باعتباره عاملاً مساعداً على الإدماج. إنه يمنحها قدرة أكبر على الإختلاط، ويوفـر لهـا إمكانيـة الإسـتفادة مـن حريـة أكبر، والخضوع لمراقبة أقل.

التي تمت الإشارة إليها فيما يتعلق بطبيعة المقاربة التأصيلية للظاهرة، فهي تكتسي طابع الوحدانية - وحدانية المنهج، الإختيار -.والشمولية - إدماج المنهج في النظرية — بالإضافة إلى طابع الوثوقية، لأن المنهاج يلغي أي منهج آخر.

لاستجلاء عناصر المقاربة المنهجية التأصيلية، سوف نقف عند نموذجين، نموذج الشيخ عبد السلام ياسين، المرشد العام لجماعة العدل والإحسان، والشيخ علي الكوراني. وقد تم اختيار هذين النموذجين لأسباب متعددة. تتمثل أولا في كون هاتين الشخصيتين تعطيان أهمية خاصة لمشروع بلورة منهاج تأصيلي شامل، قادر على احتواء جميع القضايا المطروحة. وأنهما عملتا على وضع هذا المنهاج في موضع التطبيق في أعمالهما النظرية. وثانياً لكونهما تمثلان المكونين السني والشيعي للخطاب التأصيلي بصورة نموذجية، وتشخصان العام المشترك والخاص الجماعي والفردي في أشكال المقاربة التأصيلية.

أ- مفهوم المنهاج عند الشيخ عبد السلام ياسين.

يمهد عبد السلام ياسين تصوره للمنهاج بالتمييز بين «العلوم التجريبية المحضة، وما يؤسسها من رياضيات، وما ينتج عنها من تطبيقات عملية — التي يصفها بأنها - كلها مسلمة لولا القصد الكافر والإستعمال الفاجر».[1]

وبين مناهج العلوم الإنسانية «من وضعية إلى بنيوية مرورا بطيف من الألوان الفلسفية تعطي للملاحظة الإثنولوجيين والأنثربولوجيين والمؤرخين واللسانيين إلى ما هنالك من قواعد نظرية، يحاولون على أساسها معرفة تاريخ الإنسان، وتاريخ المجتمعات، وبناء المجتمعات، وعلاقة البشر فيما بينهم، والعادات والخصائص والصفات المشتركة»،[2] وهي علوم يرى أنها جاءت في ركاب: «الإنسية

---

[1] عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، مطبوعات الأفق، 1994، ص146.

[2] مقدمات في المنهاج، د.م، 1989، ص25.

الجاهلية»،[1] التي ظهرت عند مفكري عصر الأنوار في أوربا لكي:«تملأ عندهم فراغا تركه الدين».[2]

وبالتالي فإنه لايمكن الإعتداد بنتائجها. لذلك فإن أولى أولويات المنهاج عند عبد السلام ياسين، التخلص من أنماط المقاربة التي تؤطر هذه العلوم، في مختلف جوانبها، سواء فيما يتعلق بالجهاز المفاهيمي، حيث يتعين التخلص من: «أكداس المفاهيم والمعطيات من مكتسبات العصر في مجالات العلوم الإنسانية».[3] لأنه: «ما من كلمة من المفردات في قاموس المثقفين إلا لها خلفيات لايكية فلسفية»[4] أو على مستوى المضمون والمناهج، لأنه يرى أن الفكر الذي يغذي هذه المناهج «لا يزال في قماط طفولته يجتر نسق القرن الثامن عشر الأوربي ، عصر الأنوار».[5]

- مكونات المنهاج عند الشيخ عبد السلام ياسين

يمكن تقسيم المنهج عند عبد السلام ياسين إلى مستويين، نظري وعملي. يتمثل المستوى النظري في العقل وفي بعض الإواليات النظرية، المتمثلة أساساً في بعض التفسيرات الخاصة التي يعطيها لبعض النصوص الدينية، في حين يتحدد المستوى العملي، في مفهوم اقتحام العقبة، على مستوى السلوك الفردي، أو ما يصطلح عليه بالقومة على المستويين الإجتماعي والسياسي.

* **المستوى النظري**: يرى عبد السلام ياسين أن هناك مستويين للعقل، «فإما عقل مصدر معرفته التجربة البشرية والتخمين الفلسفي وذاك عقل مشترك بين

---

[1] عبد السلا م ياسين، نظرات في الفقه والتاريخ، مطبعة. فضالة، 1989،ص70.

[2] عبد السلام ياسين، مقدمات في المنهاج، ص26.

[3] عبد السلام ياسين الإسلام والقومية العلمانية، دارالخطابي للطباعة والنشر،1989، ص19.

[4] المصدر السابق، ص26.

[5] حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، ص 195.

البشر. وإما عقل يتلقى عن القلب رحمة الإيمان وهداية الوحي، ثم ينصرف إلى تنفيذ أمر الله سبحانه في الكون، لاغنى له عن التجربة والفحص، فذاك عقل الحكمة».[1] والعقل الكامل هو الذي «يأخذ.. عن الوحي، ما هو من عالم الغيب، وعن المدارك المشتركة، ما هو من عالم الشهادة».[2] إن لكل عقل من هذين العقلين مرجعياته الخاصة به، مرجعية العقل المشترك، هي تلك التي بدأت من الساحة العامة في أثينا وروما، في حين انطلقت مسيرة العقل الثاني من المسجد في مكة.[3] لذلك يجب أن تكون للعقل الأول حدوده التي يجب أن يقف عندها، لأنه: «متى حاول.. أن يقتحم ما فوق طوره هام في بحور الفلسفة والأطروحات والتقديرات».[4] وهو ما يعطي الأولوية المطلقة للعقل الثاني على العقل الأول: «فعندما نتحدث عن الإختيار بين عقلين وبين عقليتين، فإنما نختار إما سيادة الوحي خالصاً مخلصاً يستقى من منبعه المحفوظ في كتاب الله وسنة رسوله، وإما سيادة الساحة التي سكنت العقل الآخر واحتلته بماديتها وعنصريتها وضبابية أهدافها».[5]

من هنا يشكل الغيب، مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة، بالنسبة للعقل الثاني، الذي لا يحظى بأولوية وجودية فحسب، بالقياس مع العقل الأول، بل وبأولوية معرفية كذلك. وهو ما يجعل عبد السلام ياسين يدين بشدة اللجوء إلى: «أدوات التحليل التي ابتليت باستعمالها هذه الطبقة من المثقفين المعاصرين

---

[1] مقدمات في المنهاج، ص18.

[2] عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، مؤسسة التغليف والطباعة والتوزيع للشمال، الرباط، 1994، ص8.

[3] المصدر السابق، ص16.

[4] المصدر السابق، ص5.

[5] المصدر السابق، ص18.

تلامذة الجاهلية - التي - ليس فيها شيء يسمى الغيب».[1]

ويقدم عبد السلام ياسين عدة نماذج للدور الذي يمكن أن يلعبه الغيب كمصدر من مصادر المعرفة، يستدل على ذلك بالبارابسيكولوجيا واليوغا والكرامات الصوفية، كما وقع للولي الصالح الذي يقع مزاره في مدينة فاس، عبد العزيز الدباغ، الذي كان متوجها لزيارة قبر يحيى بن علال، فانكشف له العلم الكلي: «فلما فتح عليه الله - وهو الرجل الأمي — تتلمذ له العلماء، وفسر لهم عويصات مسائلهم في الحديث والفقه وعلوم الشريعة الأخرى وعلوم الكون، وكانوا يقرؤون عليه كلاماً لاعهد له به فيقول: هذا قرآن، أو هذا حديث قدسي أو حديث صحيح أو مكذوب».[2]

كما يشير عبد السلام ياسين، في سياق سعيه للبرهنة على أن الغيب لا زال يشكل مصدرا للمعرفة المعاصرة التي يخص بها الله بعضاً من عباده، إلى نماذج معاصرة لتلقي المعرفة من الغيب، كنموذج ما وقع ل: حسن البنا أو محمود عبد الحليم أو له هو شخصياً.[3]

يشكل مفهوم الغيب إذن عند عبد السلام ياسين، أداة تحليل أساسية، إنه المقابل المنهجي لدور العقل في للعلوم الإنسانية، الأمر الذي يطبقه بصورة عملية فيما يصطلح عليه ب: التحليل الإيماني للتاريخ.[4]

لذلك، يصف عبد السلام ياسين منهاجه المرتكز على الغيب وعلى مقولة

---

[1] نظرات في الفقه والتاريخ، ص33.

[2] الإسلام بين الدعوة والدولة، مطبعة النجاح، الدار البيضاء،1973، ص360.

[3] «وحصل لي من حالات الكشف الشيء الكثير. ولست أفتخر بما ليس لي فيه يد، فنعمة الله تستدعي منا الشكر بالتحدث عنها».

- الإسلام بين الدعوة والدولة، ص392.

[4] نظرات في الفقه والتاريخ، ص 33.

التحليل الإيماني للتاريخ بأنه منهاج «عام متحرر، من حيث هو علم موحى به، ومن حيث هو نداء رب العالمين».[1]

إن عبد السلام ياسين لا يكتفي بالتأكيد على الأصول الغيبية للمنهاج الذي يعتمده أداة للمقاربة، وفي نفس الوقت مصدراً للمعرفة. بل يعترف له بدور إديولوجي كذلك، حيث أنه: «يكتسي من الأهمية ما تكتسيه الإديولوجية بالنسبة لمتحزب من غيرنا».[2] وهو ما ينم عن خلط شديد وعن تشوش في الأفكار، حتى مع قبول فرضية الأصل الغيبي لمنهاجه. ذلك أن المعرفة التي تنسب نفسها إلى الغيب، تتصف بالإطلاق، الثبات والتعالي. في حين تلتصق الإديولوجية بالواقع المشخص، وتتغير بتغير معطياته. وحتى إذا كان المقصود من كلام عبد السلام ياسين، أن «المنهاج» إديولوجية تتصف بطابع الإطلاق والثبات، فإن هذا لا يتطابق مع طابع التنوع والإختلاف الذي عكسته الخطابات التأصيلية على مدى التاريخ العربي الإسلامي.

إن هذا التفسير الإيماني، هو ما يشكل الأداة الإجرائية لتفسير حركة التاريخ والمجتمع الإنسانيين، التي يبدو أن الشيخ عبد السلام ياسين يريد أن يعطيها نفس القوة التفسيرية والإقناعية للتحليل المادي للتاريخ أو أي تحليل آخر يستمد مرجعياته من العلوم الإنسانية. وهو يعتمد في قراءته هاته، على تبئير نصين حديثيين يحظيان في تأويله للتاريخ بأهمية استثنائية، ويتكرران في جميع أعماله، بصورة تكاد تكون دائمة وهما:

ـ الحديث المروي عن حذيفة، أن رسول الله (ﷺ) قال: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون

---

[1] مقدمات في المنهاج، ص26.

[2] المصدر السابق، ص37.

ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون ملكاً جبرياً، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون الخلافة على منهاج النبوة. ثم سكت».[1]

يبرر عبد السلام ياسين، الأهمية التي يوليها لهذا الحديث، الذي يرافق كل كتابات تقريباً. في مقدمة كتاب «نظرات في الفقه والتاريخ» بأنه يبشر: «بإشراق شمس الخلافة بعد ظلام العض والجبر»،[2] وأنه تبعاً لذلك، النص الذي يجب الإنطلاق منه لفهم (الصحوة المعاصرة). لأنه يفسر التاريخ الإسلامي بصورة كاملة، منذ العصر النبوي، كما يقدم استشرافاً شاملاً لمستقبل المجتمع الإسلامي، .بما يمكننا من إستجلاء آفاقه. وبمقتضى التفسير الذي يعطيه عبد السلام ياسين لهذا الحديث، فإنه إذا كانت تجارب الملك العاض والملك الجبري قد انكفأت، فإنه لم يبق أمامنا إلا تجربة الخلافة على منهاج النبوة. وليست (طلائع الصحوة) إلا إيذاناً ببزوغ الخلافة الجديدة. «بعد موت المسلمين وغفوتهم، بل نومهم الثقيل على مدى القرون ستتجدد لنا الحياة».[3]

الحديث الثاني الذي يردده عبد السلام ياسين مرات متكررة كذلك، هو الحديث المروي عن أبي هريرة: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». وهو حديث يتكرر بدوره باستمرار في كتابات الشيخ، ويسعفه أساساً في إعطاء المشروعية لحركته ولدوره الشخصي، عبر عملية ربط، بين مضمون الحديث، وبين إيحاءات تتقمص مفهوم الولاية أحياناً، ومفهوم الإمامة في أحيان أخرى.

---

[1] الإسلام أو الطوفان، ص185 ـ نظرات في الفقه والتاريخ، ص7، الإسلام بين الدعوة والدولة، ص35..

[2] مقدمات في المنهاج، ص 7.

[3] عبد السلام ياسين الإسلام غدا، ص913.

إن المعمار النظري الذي يرسيه عبد السلام ياسين انطلاقا من القاعدة التي يوفرها هذان الحديثان، يخلص إلى أن الظاهرة التأصيلية ليست شيئاً يمكن تفسيره انطلاقا من المجتمع، أو حتى بالإنطلاق من جماعة المؤمنين. إن المجدد الذي يتمتع بالإلهام وبالعناية الإلاهيين هو وحده من يستطيع أن يلعب هذا الدور، ف:«كلما وقع المسلمون في مأزق، ابتعث الله فيهم رجلاً يجدد لهم الدعوة».[1] وهو ابتعاث يمكن أن يتحقق إما في مستوى الحديث الثاني، حيث يتوقع الشيخ أن «يطلع علينا وجه الخليفة المجدد، ويضرب ضرباته بالسيف المربي حتى تذعن له الرؤوس»..[2] أو أنه يحيل إلى خروج الإمام المهدي المنتظر،[3] بالإستناد إلى الحديث الثاني، حيث يرى ضرورة أن يكون هذا الإمام معصوماً.[4]

ويذكر بصورة دائبة بالأحاديث النبوية، التي تضع الإمامة في قريش، مع الإشارة في نفس الوقت، إلى نسبه الشريف، كما في رسالته إلى الملك.

*** المستوى العملي:**

لا يفصل عبد السلام ياسين بين المعرفة والممارسة، فهو يرى أن: «وظيفة المنهاج النبوي العلم والعمل مترابطين»،[5] وأن الصحوة انعكاس لهذا المنهاج على المستويين العملي والنظري، الفردي والمجتمعي.

على المستوى الفردي يتمثل المنهاج عند عبد السلام ياسين، في مفهوم اقتحام

---

[1] عبد السلام ياسين، الإسلام بين الدعوة والدولة، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1972، ص19.

[2] عبد السلام ياسين، الإسلام غدا، مطبعة النجاح، الدار البيضاء،1973، ص921.

[3] «سيأتي الله ربنا بقائد مجاهد ترشحه يد القدرة والعزة لخلافة رسول الله، لن يهبط علينا من سماء الأرض، بل سينبث من بيننا كما فطر الله أنبياءه الوارثين، فكل شيء من حالنا يناديه، وكل عويصة من أمراضنا تنتظره»

- الإسلام غدا، ص 862.

[4] الإسلام بين الدعوة والدولة، ص115.

[5] مقدمات في المنهاج، ص37.

العقبة،[1] الذي يستعيره من سورة البلد ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد أيحسب أن لن يقدر عليه أحد يقول أهلكت مالا لبدا أيحسب أن لم يره أحد. ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين. فلا اقتحم العقبة. وما أدراك ما العقبة. فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة. ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة، أؤلئك أصحاب الميمنة، والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة، عليهم نار موصدة﴾.

يسوق الشيخ عبد السلام ياسين تفسيره الخاص لسورة البلد، ويقدم فهما خاصا لمفهوم اقتحام العقبة، ويعتبره اقتحاما ل: «ثلاثة أبعاد هي مجاري العقبة وآفاتها:

1 ـ الرق الذي يستعبد الإنسان فإذا هو رهين بإرادة غير إرادته.

2 ـ العوز الذي يقعد بالمسكين واليتيم، تمنعهم المسغبة والإهتمام بالقوت عن كل خير.

3 ـ الإنفراد عن جماعة المؤمنين الذين يتأتى السفر والإقتحام في كنفهم.[2]

* على المستوى المجتمعي:

إن إقتحام العقبة هو بمثابة عتبة للإيمان، التي يتخطاها المؤمن بالإعتماد على إرادته الشخصية وعزيمته. وتضافر هذه الإرادات وتراكمها على مستوى السلوك الشخصي، هو ما يهيء لما يصطلح عليه عبد السلام ياسين ب: القومة التي تكتسي طابعاً مجتمعياً. حيث يتم: «الخروج بالمسلم من إسلامه الفردي ليصبح عضوا في جماعة المسلمين»،[3] ويشرح عبد السلام ياسين المعنى الذي يستعمل به

---

[1] «المنهاج النبوي أجملناه في هذه العبارة: إقتحام العقبة إلى الله عز وجل».
- مقدمات في المنهاج، ص50.

[2] مقدمات في المنهاج، ص55.

[3] الإسلام بين الدعوة والدولة، ص14.

كلمة قومة بقوله، «أستعمل كلمة قومة بدل ثورة تأصيلاً للنهضة واليقظة والتعبئة والإعداد والزحف على مثال قوله تعالى: ﴿وإنه لما قام عبد الله يدعوه﴾ فتكون قومتنا على منهاج النبوة. وتطلعنا بعد العض والجبر إلى الخلافة على منهاج النبوة».[1] ويحدد أهداف هذه القومة، في مبدأين أساسيين يتمثلان في:

- «تقديم رؤية واضحة لأهداف الإسلام في الميادين الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والحضارية، وفي كل الميادين».[2]
- «انتزاع إمامة الأمة من الأيدي المتسلطة، ومن الأفكار الإديولوجية التي تبرر واقعاً حاضراً أو تبشر بمستقبل يزيغ بالأمة عن طريقها إلى موعود الله لها بالخلافة في الأرض والسيادة والعزة».[3]

تتم هذه القومة، حسب عبدالسلام ياسين، في مرحلتين متتاليتين: «المرحلة الإنتقالية لقيام إمامة هادية، ترعى قيم الأمة، وحكمها الشورى، سميناها مرحلة القيادة الجهادية».[4] ثم تأتي المرحلة الثانية بعد ذلك حيث يتم «تجديد الإسلام في شخص إمام يقوم يقود الأمة لكي يكون أمرها شورى بينها، وإن أكمل المهمة وبلغ القصد ، أصبح هاديا داعيا حكما. ولن يستطيع من ليس معصوما أن يحكم ويهدي لأن الحكم تحكم في مصالح الناس».[5]

- ملاحظات حول المنهاج عند الشيخ عبد السلام ياسين.

لن نتطرق في هذه الملاحظات للأسس التي استمد منها الشيخ عناصر

---

[1] نظرات في الفقه والتاريخ، ص12.

[2] مقدمات في المنهاج، ص30.

[3] المصدر السابق، ص30.

[4] الإسلام بين الدعوة والدولة، ص115

[5] المصدر السابق، ص115.

منهاجه، فقد كان واضحاً في تحديد الطبيعة الغيبية لمنطلقاته. بل سوف نقتصر على إبداء بعض الملاحظات في ما يتعلق بالتساوق الداخلي لمنهاج الشيخ.

*** الفاعلية السطحية لأدوات التحليل التراثية، والفعالية العميقة لأدوات التحليل في المناهج المعاصرة.**

يمكن أن نلاحظ أولاً أنه رغم تأكيد الشيخ على ضرورة التخلص من هيمنة الفلسفة والمصطلحات الغربية، فإن هذه المكونات، هي التي تشكل أساس أدوات تحليله. إن التقسيم الذي يبني عليه تحديده للعقل، بين عقل تجريبي، وعقل استلهامي يستوحي الحكمة من مصدر متعال، يستنسخ إلى حد بعيد، التقابل الذي يقيمه الفيلسوف الألماني كنت، بين العقل النظري النقدي، الذي يميز بين الصواب والخطأ، وبين العقل العملي الوثوقي القادر على إثبات وجود الله والروح والعالم، ويخضع الأول للثاني.

كما يبدو تأثر الشيخ الكبير بالتحليل الطبقي للمجتمع، عندما يطلب من أتباعه: «رسم الطريق إلى التغيير الإسلامي كما هي مرسومة الطريق الثورية الماركسية اللينينية».[1] وفي وضعه خطاطة مستنسخة عن التحليل الطبقي للمجتمع، للشروط الداخلية والخارجية، التي سوف تكون محيطة بالإسلاميين عندما يصلون إلى الحكم،[2] ويتساءل عن الدور الذي يمكن أن تضطلع به: «طبقات المتعلمين ذوي الكفاءات ـ الذين ـ يكونون بورجوازية ليبرالية ووسطى حسب التحليل الطبقي، ويكونون بورجوازية الدولة بعد الثورة الطبقية.. ما مصيرهم في الحكم الإسلامي؟».[3] كما لا يتردد في تحليل الصراع الإقتصادي الدولي، من خلال

---

[1] الإسلام وتحدي الماركسية الليتينية، ص18.

[2] حوار مع الفضلاء الديموقراطيين ص175.

[3] حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، ص176.

مفاهيم إجرائية لا تكاد تخفى مرجعياتها الماركسية، رغم عمليات «التأصيل الإصطلاحي»، التي يمارسها عليها، كمفهوم التبادل غير المتكافىء، وغبن السوق، وإجحاف السوق، وتنافس السوق، واحتكار السوق، والتقسيم الدولي للعمل..[1]

إن هذا الإستعمال الواسع للمصطلحات الماركسية ولتحليلاتها، يكشف عن التناقض الصارخ بين المصادر الغيبية المفترضة للدعوة، وبين دواعيها ومضامينها الوضعية والمعيشة. كما يكشف هذا التناص الواسع مع مفاهيم الماركسية وأشكال مقاربتها، عن سر العداء الكبير الذي تحمله كتابات الشيخ لها ، وعلى أن الخلاف معها ليس ناتجاً عن تناقضات إديولوجية شكلية، بل يرجع أساساً إلى التنافس على طرح إشكاليات متقاربة، وعلى استقطاب نفس الفئات الإجتماعية.

*** التوسع في إعمال إوالية التكريس والتهميش:**

تبدو هذه الإوالية في تركيز الشيخ على الحديثين اللذين سبقت الإشارة إليهما، حتى أنهما يتكرران في جميع أعماله، وكأن الإسلام يختزل في إعادة بناء الدولة، وفي ترصد المجدد المنتظر والسعي وراءه.

إن التوسع في إعمال هذه الإوالية، يتأتى أساساً من الأولوية المطلقة التي تحظى بها الإعتبارات الإديولوجية في عملية التفسير والتأويل. وهو ما لايتردد عبد السلام ياسين في الإفصاح عنه بكل وضوح، عندما يعتبر أن الإجتهاد ليس من حق القاعدين، وأنه«لابد أن يكون أهل الإجتهاد من أهل الدعوة».[2] ويعتبر أن منهاجه يجب أن يلعب بالنسبة لأتباعه، نفس الدور الذي تلعبه الإديولوجيا بالنسبة للمتحزبين.

يتضمن التفسير الذي يعطيه عبد السلام ياسين لسورة البلد، صورة واضحة

---

(1) المصدر السابق ص204.

(2) نظرات في الفقه والتاريخ، ص84.

جداً عن الحرية الواسعة التي يمنحها لنفسه في التفسير، وعن الطابع الذاتي لهذه التفسيرات، التي تتعارض بصورة صارخة أحياناً مع كل ما تتضمنه كتب التفسير ومع ما تحتمله لغة النص وسياقه.[1]

هذا العنف الذي يمارسه عبدالسلام ياسين على النصوص، من أجل الوصول إلى الأحكام التي يريدها، ليس مصدره عدم الإطلاع على التفسيرات والأحكام الأصلية، التي هي محل إجماع، ولا قناعته الذاتية بامتلاك حقائق كانت خافية على الآخرين، بل إيمانه أن من حق الجماعات الأصيلية المعاصرة، أن تعيد بناء تصورتها للنصوص بما يتطابق وحاجيات هذه الجماعات، وإن كانت هذه التصورات تختلف مع التفسيرات الأصلية التي قدمها السلف، وهو ما يبرره بأن «للفقيه الذي يبحث عن الأحكام العينية الجزئية أن يفسر فك الرقبة وإطعام المسكين واليتيم والكينونة مع الذين آمنوا في تفصيل الأحكام الفقهية. لكن أي شيء يمنعنا أن نفهم عن الله عز وجل ما وراء الأحكام التفصيلية».[2]

إن خطورة مثل هذه التفسيرات، لاتكمن فقط في طبيعة التصورات التي يمكن أن تنتج عنها، بل في المرجعيات العامة التي تؤطرها، ذلك أن الشيخ عبد السلام ياسين، بعد أن يشحن مفهوم اقتحام العقبة الذي يشتقه من هذه السورة بالمعاني التي يريدها، ينتهي إلى خلاصة غاية في البساطة والمباشرة: «طريق معلمة هي إذن العقبة فمن غابت عن أفقه معلمة منها، فقد ولى الإسلام وراء ظهره».[3]

وبذلك يصبح كل من لم يوافق على هذا التحليل الخاص، الذي يعطيه عبد

---

[1] انظر تفسير السورة في :

- السيوطي جلال الدين، المحلي جلال الدين، تفسير الجلالين،دار الفكر، طII، دمشق، 1989، ص652 ـ 653.

[2] مقدمات في المنهاج، ص58.

[3] المصدر السابق، ص72.

السلام ياسين لسورة البلد، وكأنه قد أصبح في وضعية دينية غير سليمة، أقل ما يمكن قوله بشأنها، أن فيها انتقاصا من إيمانه ومن عقيدته.

★ حاجة المنهاج إلى مناهج.

يمكن القول أن المنهاج عند عبد السلام ياسين، على وجه الإجمال، يستمد عناصره النظرية من العقل التجريبي ومن العقل الإستلهامي، والمسلكية من مفهومي إقتحام العقبة والقومة. وأن المضامين التي تحملها هذه المفاهيم بمرجعياتها النصية تغنيها عما عداها..لكن عودة إلى النص الذي يدعو فيه عبد السلام ياسين إلى العودة إلى العقل التجريبي، تبين أن إعمال هذا العقل لازال معطلاً داخل المنهاج، وأن الإشارة إليه، لا تعدو أن ترمي إلى إعطاء الإنطباع بأن هناك قدراً من الإنفتاح، وأن عقيدة عبد السلام ياسين لا تضمر أي عداء للعقل التجريبي أو للمعرفة العلمية. فرغم أنه يؤكد أن «العلوم التجريبية .. كلها مسلمة لولا القصد الكافر والإستعمال الفاجر».[1] فإنه يقع في حيرة من أمره، في تصنيف هذه العلوم، واتخاذ موقف حازم ونهائي تجاهها. فهو يعتبرها تارة مسلمة لولا القصد الكافر، وفي مواقع أخرى ينتهي إلى أنها صيغة لمفترق الطرق، الذي وقف أمامه العقل، بين ساحات أثينا وروما، وبين مسجد مكة. وهو حتى عندما يصف هذه العلوم بأنها مسلمة، فإنه لايقدم أي تفسير لتغييبها طيلة القرون الماضية، ولا أي توضيح لما يقصده بإعادة أسلمتها، كما أنه لايبرر سبب حصر العقل التجريبي العلمي داخل المختبرات وعدم توسيع دائرة تأثيره لكي تشمل جميع مناحي الحياة، على نمط العلوم الإنسانية، التي يتهمها بالكفر، رغم أنه يسلم بأنها: «تصطنع مناهج العلوم الكونية من إحصاءات ومقارنات واستنتاجات».[2]

---

[1] حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، ص146.

[2] حوار مع الفضلاء الديموقرتطيين، ص147.

إن هذا الرفض غير المبرر لمناهج العلوم الإنسانية، هو ما يجعل منهاج الشيخ يشكو من عوز صارخ في امتلاك صورة واضحة لما يجب أن يكون عليه المشروع التأصيلي الإجتماعي، السياسي أو الثقافي.. خارج دائرة أي إلهام غيبي ذاتي مفترض. وهو ما يعيه بصورة مشخصة، عندما يعلن أن: «التحدي الأكبر أمام جند الله هو قدرة جند الله على تقديم رؤية واضحة للواقع الحاضر المتقلب المستعصي على التغيير، ثم قدرتهم على تقديم رؤية واضحة لأهداف الإسلام في الميادين الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والحضارية، وفي كل الميادين».[1]

ب ـ أدوات التحليل عند الشيخ علي الكوراني.

لا تجد الظاهرة التأصيلية المعاصرة، بالنسبة لعلي الكوراني تفسيرها انطلاقاً من قضايا أو صراعات تختلج المجتمع أو الثقافة، لذلك فإن إشكالية المنهج، أو الدور الذي يمكن أن تلعبه العلوم الإنسانية، هي بالنسبة إليه شكالية غير قائمة. بل إن الظاهرة التأصيلية ذاتها، ليست في مقاربته إلا معطى شكلياً، يمكن فهمه في سياق ما يصطلح عليه بعلامات الظهور.

ـ الظاهرة التاصيلية وعلامات خروج الإمام المهدي المنتظر.

يعتبر علي الكوراني الظاهرة التأصيلية مجرد مرحلة انتقالية، لا تكتسي إلا أهمية ثانوية بالنظر إلى ما تعد به أو تمهد له. إن الظاهرة التي نشهدها اليوم ليست إلا علامة على قرب خروج الإمام المهدي المنتظر، من بين علامات أخرى دالة على قرب هذا الخروج، ذلك أن الأئمة سبق أن تنبؤوا بهذا: «المد الإسلامي الذي يتعاظم في بلدان المسلمين ويصبح تياراً جماهيرياً متحفزاً باحثاً عن المهدي».[2]

من هنا فإن الظاهرة التأصيلية لا تحظى خاصة لذاتها، بل باعتبارها مؤشراً

---

[1] مقدمات في المنهاج، ص30.

[2] علي الكوراني، الممهدون للمهدي (ع)، الدار الإسلامية، طII، بيروت، 1987، ص60.

على قرب هذا الخروج.

★ علامات ظهور الإمام المهدي:

يصنف علي الكوراني علامات ظهور الإمام المهدي المنتظر في عدة مستويات، وفقاً لقراءات خاصة في النص:

- خروج شخصيات ما قبل الظهور:

مثل نزول عيسى بن مريم وظهور النفس الزكية وابنا عمه، واليماني والسفياني والمغربي والمصري وخروج الدجال الأعور وعوف السلمي، ونهاية حكم عبد الله آخر من يحكم بلاد الحجاز.[1]

- علامات أقوام الظهور:

تحركات الترك والروم (الأوربيين) والعرب والعجم (الفرس)، والأقوام الشرق آسيويين، واليهود، ونفر أهل المغرب إلى مصر.[2]

- الآيات السماوية:

الصيحة وطلوع الشمس من مغربها، والكسوف والخسوف في غير وقتهما، وعلامات الشمس، وحمرة السماء، والكوكب المذنب، وكثرة الأمطار.[3]

- الآيات الأرضية:

نار الحجاز، والزلازل، والخسف.[4]

- الوضع السياسي العالمي:

دخول جيش السفياني وجيش الإيرانيين إلى العراق، وموت عبد الله آخر

---

(1) المصدر السابق، ص32، 33.

(2) المصدر السابق، ص32، 33، 34، 35.

(3) المصدر السابق، ص36، 37، 38، 39، 40.

(4) المصدر السابق، ص41، 42.

ملوك الحجاز، وخروج الإمام المهدي في مكة، واستيلاؤه على الحجاز، وقضاؤه على اليهود.[1]

٭ عناصر التحليل الإجتماعي والتاريخي عند علي الكوراني.

يقوم التحليل التاريخي عند الكوراني على العودة إلى النصوص الدينية، وبشكل خاص، الأحاديث النبوية، والأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين، وقراءة التاريخ انطلاقاً منها، بحيث تكون الوقائع والأحداث الكبرى التي يشهدها العالم مجرد تثبيت ومصادقة لما تنبأت به النصوص.

انطلاقاً من هذا التصور، يقسم علي الكوراني زمن الوجود الإنساني، منذ العهد النبوي وحتى اليوم إلى قسمين:

ـ أولاً: «عصور وأزمان مطلقة، أخبر النبي (ﷺ) أنها ستأتي على الأمة من بعده ولم يسمها آخر الزمان، ووصف فيها جوانب من حالة الأمة وظروفها المحيطة».[2]

ـ ثانياً: «آخر الزمان، وقد تضمنت أحاديثه بالإضافة إلى الأوصاف العامة لحالة الأمة وظروفها المحيطة أحداثا معينة زيادة عما ذكر من صفات وأحداث العصور المطلقة».[3]

ويجزم علي الكوراني أنه: «من الممكن للباحث أن يصل إلى الإطمئنان أو القطع بأن هذا الزمان هو آخر الزمان بسبب مجموع الصفات والعلامات الواردة عن النبي (ﷺ). وانطباقها بصورة كلية أو تفصيلية على الواقع».[4]

---

[1] المصدر السابق، ص50 وما بعد.

[2] المصدر السابق، ص16.

[3] المصدر السابق، ص16.

[4] المصدر السابق، ص16.

إن ما يجعل علي الكوراني مقتنعاً من أن العلامات التاريخية التي وقف عندها، هي بالفعل تلك التي تؤذن بنهاية الزمان، هو ما يفسر في نظره الظاهرة التأصيلية المعاصرة، التي هي بدورها ليست إلا مؤشراً على قرب خروج الإمام المهدي من بين مؤشرات أخرى. وتأخذ ثورة إيران مكانة خاصة في المشهد الأخير الذي يؤثثه الكوراني، ليس من خلال الدور الذي يلعبه الإيرانيون في هذه اللحظة فحسب.[1] أو نظرا لخروج الإمام المهدي من المشرق، «وأحاديث دخول الإيرانيين إلى دمشق.[2] بل كذلك لأن القرآن الكريم تنبأ بذلك. يروي الكوراني عن محمد باقر المجلسي، تفسير الآية ﴿فإذا جاء وعد ربكم بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا﴾ سأله أحد الجالسين «من هؤلاء؟ فقال ثالث مرات: هم والله أهل قم، هم والله أهل قم، هم والله أهل قم».[3]

وكذلك بالنسبة لتفسير الآية ﴿وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾، يروي عن صاحب تفسير الكشاف أنه «سئل رسول الله (ﷺ) عن القوم وكان سلمان إلى جنبه فضرب على فخذه وقال: هذا وقومه. والذي نفسي بيده لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لتناوله رجال من فارس».[4]

ـ ملاحظات على مقاربة على الكوراني.

لا ينصب الخطاب التأصيلي الشيعي على الظاهرة التأصيلية المعاصرة،

[1] يحيل هنا إلى الحديث المروي عن النبي: «ليضربنكم على الدين عودا كما ضربتموهم عليه بدءا».

- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج20، ص284 ـ نقلا عن،الممهدون للمهدي، ص113.

[2] «يدخلون دمشق برايات سود عظام فيقتلون فيها مقتلة عظيمة شعارهم بكش بكش» (أي أقتل أقتل)

ـ الممهدون للمهدي، ص25،26،27،28،29،30،31.

[3] الممهدون للمهدي، 107.

[4] المصدر السابق، ص111.

باعتبارها مكوناً جوهرياً في ذاتها، يستحق التفكير والتأمل، فهي لا تـأخذ أهميتها في هذا الخطاب، إلا باعتبارها مظهراً يؤذن بقرب خروج الإمام المهدي المنتظر، الذي يعتبر الجوهر الحقيقي، الذي يختفي وراء التجليات العامة التـي تكشف عنها الظاهرة. بناء على ذلك، يمكننا أن نبدي ملاحظتين عامتين على هذه المقاربة، تتعلق أولاهما بالتساوق الداخلي لمنطق مقاربة علي الكوراني أما الثانية فتنصب على علاقة هذه المقاربة مع موضوعها، أي مع الواقع.

★ الحقيقة النفعية.

يتم إعمال إواليتي التكريس التهميش، عند علـي الكوراني، بصورة واعية ومنظمة، وليس بصورة ضمنية. تبتدأ مقاربته للظاهرة، بالوقوف عند التقابل القائم بين بَعض الأحاديث، التي قد تجعل قارئها في حيرة من أمره، أمام تناقضات المشهد الذي ترسمه لنهاية العالم. كالحديث «إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء. قيل ومن الغرباء؟ قال: النزاع من القبائل»[1] والحديث: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم. قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن».[2] والحديث: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعي الأكلة على قصعتها. قلنا يا رسول الله أمن قلة بنا يومئذ؟ قال: أنتم يومئذ كثير ولكن تكونون غثاء كغثاء السيل، ينتزع الله المهابة من قلوب عدوكم، ويجعل في قلوبكم الوهن. قلنا وما الوهن؟ قال: حب الحياة وكراهية الموت».[3] وبين مجموعة أخرى من الأحاديث، كالحديث: «لايزال الناس من أمتي ظاهرين.. حتى يأتيهم أمر الله وهم

---

[1] مسند أحمد، ، ج1، ص398.

[2] مسند أحمد، ج3، ص84.

[3] مسند أحمد، ج5، ص278.

ظاهرون».[1] والحديث: «لن يزال أمر هذه الأمة مستقيما حتى تقوم الساعة».[2]

إن العنصر الأساسي الذي يبرره علي الكوراني تهميشه للمجموعة الأولى من النصوص، وتكريسه للمجموعة الثانية، لا علاقة له بسند هذه النصوص أو بمتونها، وبالتالي بدرجة ضعفها أو صحتها، بل يرده إلى اعتبارات سيكولوجية، حيث أن المجموعة الثانية من النصوص تحفز النفوس والهمم، وتدفع المسلمين إلى المبادرة، لأنها تعدهم بالظهور على غيرهم من الأمم.

إن معيار الحقيقة هنا هو مدى نفعيتها، وهو مبدأ عام تقوم عليه مجموعة من التصورات الفلسفية، إلا أنها تصرح به، ولا تسدل عليه أية قداسة على خلاف ما يقوم به علي الكوراني الذي يقوم بعملية انتقاء للنصوص، بمقاييس تحددها حاجيات الصراع الإديولوجي المعاصر.

إن الحاجة الإديولوجية المباشرة هي التي تتحكم في تفسير النصوص، والكوراني، على خلاف عدد من الدعاة، الذين تأخذ عندهم هذه الحاجيات، صيغة قبل ـ واعية، أو طابعاً مضمراً، واعٍ تماماً بما يرمي إليه، إنه يصرح بوضوح أنه يهدف إلى تكييف سيكولوجية شعبه في مواجهة الأعداء والحاكمين.[3]

★ جدل الخطيئة والتكفير:

مع أن هذا الجدل يؤطر حيزاً واسعاً من التجربة الدينية الإنسانية، سواء في أطوارها الطوطمية[4] أو في الديانات الرسولية، حيث لعبت مقولة الخطيئة الأصلية أو النفس الأمارة بالسوء نفس الأدوار من الوجهة الوظيفية. فإنه في الوقت الذي

---

(1) البخاري، فتح الباري، ج7، ص445.

(2) البخاري، كتاب الإعتصام، ص10.

(3) الممهدون للمهدي، ص14.

(4) فرويد سيغموند، التوتم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية، 1983.

حمدت فيه جزئيا الفواعل السلوكية والإنفعالية المرتبطة بهذا الجدل، في هذه الديانات، بسبب التحولات التي حملتها معها الرأسمالية، والتي انعكست بصورة عميقة في المركز، ومؤثرة في الهوامش، فإنه استطاع أن يحافظ على كامل زخمه الإنفعالي، في مواقع تمركزه، ليس فقط بسبب التأثير الهامشي لنمط الإنتاج لرأسمالي، ولكن كذلك، لأنه استطاع أن يحافظ على نظرة متكاملة للوجود والمجتمع والثقافة والتاريخ، تغطي جميع إحتياجاته الرمزية، وتشحن أنماطه السلوكية والقيم التي تحكمها، بشحنات انفعالية ما فتأت تمتلك كل قدراتها الرمزية.

إن قدرة هذه الرموز على الإحتفاظ بكامل طاقتها، يجد تفسيره في تماسك الثقافة التي تحتويها، عبر اللحام التي يحققه لها جدل الخطيئة والتكفير، فالخطيئة التي اقترفت في حق آل البيت، تستوجب التكفير بالضرورة. وهو أمر لم يتحقق حتى الآن، ولايمكنه أن يتحقق بصورة كاملة إلا بانتهاء زمن الغيبة. من هنا، فإن الزمن الذي انصرم منذ الغيبة، زمان فارغ لايجد معناه إلا في فعل واحد هو السعي إلى التكفير عن الخطيئة. وهو الأمر الذي يتجلى في التذكير المستمر بالخطيئة، وتشخيصها بصورة مأساوية، وإقامة المناحات والدعوة بالمبادرة إلى التكفير، وفي الصفاة القدسية التي تغدقها الثقافة الشيعية على المرجعيات الدينية، بحيث تجمع بين السلطة الرمزية للنسب الشريف وسلطة الفتوى. ويأخذ طابع نظرة مأساوية للوجود، مفعمة بالإنفعالات.

لقد أدرك الخميني أهمية هذه الإعتبارات، التي قد تبدو شكلية أحياناً (خصوصاً فيما يتعلق بإقامة المناحات ولعن بني أمية)، وركز في وصيته على نقطتين أساسيتين:

- الإستمرار في إقامة المناحات ورثاء آل البيت ولعن بني أمية إلى يوم الدين.

ـ الولاء والتقديس لآل البيت. وقد بلغ من أهميـة هـذه النقطـة عنـد الخميـني أنـه استفتح وصيته بالحديث النبوي، «إني تارك فيكـم الثقلـين كتـاب اللـه وعـترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض».[1]

إن هذا الربط الذي يقيمه الخميـني بـين الأصـل الشـريف وتجديـد الديـن مـن جهة، والدعوة إلى الإستمرار في إقامة المناحات من جهة ثانية، بالإضافـة إلى القـوة الرمزيـة للنصـوص، باعتبارهـا تتـنزل مـن الوحـي، أو عـن النبـي (ﷺ) أو مـن أئمـة معصومين، والصراع الملحمي الذي تسرده هـذه النصـوص بـين قـوة الخير وقـوى الشر، بالإضافة إلى عدم استنزاف الطهارية الشيعية في دهـاليز السـلطة، سياسـياً أو فقهياً، عبر التاريخ الإسلامي. هذه العوامل كلها تفسر احتفاظ الرموز الشيعية بكل قوتها، على مدى التاريخ الإسلامي.

٭ التاريخ المستبق:

على خلاف المقاربات التأصيلية السنية، التي لا تفصح عن فراسـة مسـبقة لمـا سيأتي من الأحداث إلا في عمومياتها، فإن التـاريخ المقـروء بصـورة قبليـة، يشـكل عنصراً جوهرياً مـن عنـاصر بنـاء الخطـاب التـأصيلي الشـيعي، لأن هويتـه وأهدافـه ترتبط بصورة عضوية بهذه القراءة، التي تنتظـم كـإحدى قنـوات تصريـف الثقافـة المهدوية. ومع أن مرجعيات هـذه القـراءة ذات طـابع تراثـي، فإنهـا اسـتطاعت أن تأخذ طابعاً آنياً باستمرار لسببين أساسين:

أولاً: بسبب وفرة النصوص التي تتحدث عن علامات خروج الإمـام المهـدي المنتظـر، وضيـق المجـال الجغـرافي للمنطقـة، وتعـدد مكوناتهـا العرقيـة والثقافيـة، واسـتفحال الصراعـات الإجتماعيـة والسياسـية. ذلـك أن جميـع الإنتفاضـات

---

[1] الموسوي الخميني، نص الوصية السياسية، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1403هـ، ص1.

الإجتماعية والسياسية، سواء منها تلك التي فشلت أو تلك التي انتهت إلى قيام دول، استلهمت المهدوية إما بصورة صريحة أو ضمنية، بدء بحركة المختار الثقفي، ووصولاً إلى الحرب العراقية الإيرانية، التي يفهمها علي الكوراني ويتأولها في سياق علامات خروج الإمام المهدي.

ثانياً: بما اصطلحنا عليه بجدل الخطيئة والتكفير. فالظاهرة التأصيلية في مقاربة علي الكوراني، لا تحمل أي طابع إشكالي، قد يدعونا إلى طرح أسئلة حول أصولها التاريخية أو حول أسبابها الإجتماعية أو الثقافية، فالتعبيرات التي تنم عنها الظاهرة، ليست إلا مؤشراً، من بين عدد من المؤشرات الأخرى، التي تنبيء عن قرب خروج الإمام المهدي المنتظر.

التاريخ إذن، انطلاقاً من هذه المقاربة، لا يمتد من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل، ولا تتواشج فيه الأحداث وتترابط بالضرورة، من الأسفل باتجاه الأعلى. بل يرتسم في الحاضر ويتحقق، بناء على ما يجب أن يكون في المستقبل، وليس على ما كان في الماضي. هذه القراءة القبلية للتاريخ، يمكننا أن نصفها بالتاريخ المستبق، لأن الحاضر فيها يتحدد انطلاقاً من المستقبل، كما يمكننا أن نصطلح عليها بالتاريخ الموتور لأن عنف تجربة الماضي، لازال يخيم بظلالها على الآفاق، حيث يكرس المستقبل للإنتقام من الماضي، وحيث لايقرأ الحاضر إلا انطلاقاً مما يسوف يقع في المستقبل، لأن الحاضر ليس إلا زمناً ميتاً دون معنى (زمن الغيبة)، زمناً جسراً أشبه ما يكون، بزمن نقضيه في قاعة انتظار بين محطتين.

ج ـ الخاص والمشترك في المقاربات التأصيلية.

إن الإقتصار على نموذجي عبد السلام ياسين وعلي الكوراني لايعني أن مقاربتهما للواقع، والسياق الذي يفسران الظاهرة التأصيلية المعاصرة داخله،

يشكلان حالة معزولة. ذلك أن الأعمال الواسع الإدالتي التكريس والتهميش، وإعطاء الأولوية ل: منطق الخرق على منطق التساوق، وتكسير مفاصل الواقع وإخضاعه للقراءات الذاتية للنص، تمثل كلها العناصر المشتركة لهذه المقاربات، مع بعض الإختلاف في درجة الإلحاف لا في المبدأ. فإذا كان يوسف القرضاوي مثلاً، يكتفي باعتبار الظاهرة التأصيلية المعاصرة، حالة إستثنائية، تقف وراءها إرادة متعالية بصورة ضمنية،[1] فإن عبد السلام ياسين، يصرح بصورة علنية ومباشرة بأن «الصحوة الإسلامية حركة أنشأها الله عز وجل».[2] وبالتالي فإن أية محاولة لفهمها عقلياً أو لمقاربتها من خلال الوسائل التي توفرها العلوم الإنسانية، هي من قبيل العبث.

رغم اقتصارنا على نموذج علي الكوراني، فيما اصطلحنا عليه بنزعة استباق التاريخ، فإن هذه الخاصية، تتكرر في جميع المقاربات التأصيلية، مع قدر من الإختلاف بين التصوري التأصيليين السني والشيعة، فإذا كان مرشدو الشيعة يعطون أهمية خاصة لنهاية التاريخ، لأنها تمثل لحظة خروج المهدي (ع) من الغيبة الكبرى، فإن التأصيليين من السنة، بدؤوا بدورهم يسهمون في إعادة تجميع مشهد نهاية العالم، والإرهاصات التي يجب أن تستبقه. بل إن من هؤلاء من يدعو إلى عدم الإكتفاء السلبي بالتنبأ بهذه الآيات، وانتظار وقوعها، بل إلى العمل على توفير شروط تحققها، كالدعوة التي أطلقها حسين جابر، بضرورة العمل على غزو روما عاصمة إيطاليا في أسرع وقت، ل« لأنه ثبت في أكثر من كتاب من كتب السنة، أن رومية وهي عاصمة إيطاليا اليوم، ستفتح على يد المسلمين...»،[3] وهو

---

[1] القرضاوي يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ص11.

[2] الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية، ص45.

[3] حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، دار الدعوة، الكويت، ص137.

الأمر الذي يمكننا انطلاقاً منه كذلك تفسير ادعاء جهيمان الإمامة، واختياره لمكـان وزمان الخروج.

في نفس الوقت يمكننا ملاحظة قيام علاقة دور فاسـد، في التصـور التـأصيلي، بين كل من قاريء النص (المؤصل) والواقع (المؤصل) - بفتح الصـاد ـــ. إن المقاربـة التأصيلية تفسر الوقائع انطلاقاً مما تنبأت به نصوص يتم انتقاؤها بنـاء علـى مقـاييس مسبقة، أو يجري تأويلها بصورة شخصية، وليس بالإعتماد على ما تفضي بـه هـذه الوقائع نفسها،[1] وبما أن هذه النصوص، هـي في لغـة، وأن الحقـول الدلاليـة لهـذه اللغة تحبل بإمكانيات غير محدودة لإنتاج المعنى، فإن القاريء المؤصـل، يتعـامل مـع هذه النصوص، كقطع بازل PUZZLE قادر على إنتاج عدد غير محدود من الصـور، انطلاقـاً مـن القطـع نفسـها، بحيـث أن كـل مقاربـة تأصيليـة تسـم قراءتهـا للنـص ببصماتها الخاصة. لكن بما أن الشـروط الواقعيـة (الوقـائع كوقـائع محـض، بصـورة مستقلة عن الدلالات الملحقة بها، باعتبارها علامـات للظهـور) المحيطـة بالقـاريء المؤصل، هي التي تؤطر هذه القراءة، فإن كل مقاربة تأصيلية، تصبح محكومة بهذا التقاطب ثلاثـي الأبعـاد، وتسـقط في دور فاسـد بـين كـل مـن: النـص، القـارىء والواقع.

إن المقاربة التأصيلية، عندمـا تنظـر إلى الظـاهرة التأصيليـة المعـاصرة باعتبارهـا تحققاً لنبوءة تاريخية تضمنتها النصوص، فإنها تنفي بذلك، بصورة ضمنية، أية فعالية لدور الإنسان في حركة التاريخ. وهو ما يـبدو بصـورة صريحـة مـن خـلال إجمـاع المقاربتين السنية والشيعية على التأكيد على الطابع الفردي للقوة المحركـة للتـاريخ، وإذا كان دور الفرد في المقاربـة التأصيليـة للظـاهرة لا يحتـاج إلى برهـان ـــ مقـابل سكون المجتمع أو الجماعة ـ نظراً لمكانة المهدي المنتظر، ولاتصافه بالعصمة، ولأنه

[1] انظر تفسير الكوراني مثلا للحرب العراقية الإيرانية أو لأحداث الحرم المكي.

البؤرة التي تدور من حولها الأحداث، وبالنظر حتى إلى الـدور الـذي تلعبـه ولايـة الفقيه في زمن الغيبة. فإن المقاربة التأصيلية السـنية، تعطـي بدورهـا لـدور الفـرد في الظاهرة مكانة متناهية الأهمية. ف: عبد السـلام ياسـين يؤكـد بكـل وضـوح أن: «انبعاث الأمة.. رهن ببروز المجدد رجل الدعوة الصادق».[1] والصدق هنا لايمكن أن يتبين إلا من خلال إبدال المنطق الطبيعي، القائم على مبدأي السببية والتسـاوق، ب: منطق الخرق وتدخل العناية الإلهية باستمرار لمعاضدة المجدد، إما بتوفير حمايـة لدنية له، كما حصل ل: حسن البنا الذي تتضمن سيرته عدداً مـن الخـوارق، التـي ترويها عنه كتب جماعته. فقد كان لديه إحساس مسـبق بمـا يقـع، كمـا أن العنايـة الإلهية تدخلت لإنقاذه من موت محقق عدة مرات، فعندما كان رضيعاً وجدت أمه بجانبه حية ميتة، وعندما أصبح طفلاً نجا بأعجوبـة مـن حريـق شـب بـالبيت، ومـن انهيار جدار البيت، ثم ألهمه الله، فأرخى رأسه عندما مرت الفرس التي جمحت به من تحت الجسر...الخ.[2] أو بالإيحاء له بقراءة خاصة للنـص، كتـأويل سـيد قطـب لبعض الآيات الكريمة في سورة يوسف، في كتابه معـالم في الطريـق، والتـي يـروي رفيقه في الزنزانة محمد هواش أن النبي يوسف زاره في المنام، وخاطبـه قـائلاً: «بلـغ سيد قطب أنه سيجد ما يبحث عنه في سورتي» المقصود هنـا الأيـة الكريمـة: ﴿مـا تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم، ما أنزل الله بها مـن سـلطان، إن الحكم ألا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إيـاه، ذلـك الديـن القيـم، ولكـن أكثـر النـاس لايعلمون﴾[3] أو بتدخل العناية الإلهية لكي تشمل وتتبنى مواقفه السياسـية، بحيـث

---

[1] الإسلام بين الدعوة والدولة، ص23.

[2] العسال فتحي، مجلة الإخوان المسلمين، عدد48، ص145.

[3] سورة يوسف، الآية: 40 - انظر كذلك:

KEPEL; G: LE PROPHETE ET LE PHARAON;LES MOUVEMENTS ISLAMISTES DANS L.EGYPTE CONTEMPORAINE Ed ARMLLAIRI PARIS .1984; P32

تصبح هذه المواقف آيات منذرة من عند الله، وهي الصفة التي أعطاها عبد السلام ياسين لرسالته إلى الملك.[1]

إن إعطاء الفرد هذا الدور الحاسم في التغيير الإجتماعي، ثم بعد ذلك في قيادة المجتمع والدولة، يقتضي اتصاف هذا الفرد بصفات خارقة، تحول بينه وبين الوقوع في الخطأ، وهو أمر إذا كان يبدو متساوقاً مع ذاته في الخطاب التأصيلي الشيعي بفعل الدور الذي يؤديه مفهوم العصمة، فإنه يترك عبد السلام ياسين، في حرج من أمره، فالقول بعصمة الإمام، يسحب المبادرة من جماعة المسلمين، الذين تمثل الشورى عندهم أساساً من أسس الحكم، لذلك نجده يلح على ضرورة الشورى بين جماعة المسلمين، مع الإقرار بضرورة أن يكون هذا الإمام معصوماً. وهو ما يضعه في تناقض سافر، فما جدوى الرجوع إلى جماعة المسلمين لإشراكهم في القرار أما فإذا كانت جماعة المسلمين قادرة وحدها على اجتناب الضلال، فما الداعي إلى أن يكون الإمام معصوماً. و إذا كان الإمام معصوماً، فما الداعي إلى الشورى التي قد تفضي إلى غير ما علم به الله الإمام.

تشكل إوالية التكريس والتهميش، نقطة التقاطع الرئيسية بين المقاربتين التأصيليتين السنية والشيعية على السواء. وهي إوالية تم إعمالها بتوسع شديد، منذ أزمنة سحيقة، في الخلاف المذهبي السني الشيعي، وتأخذ هذه الإوالية أشكالاً متعددة غاية في التنوع. فقد تأتي على صورة تعبيرات كمية أحياناً،[2] أو تعبيرات كيفية في أحيان أخرى، كتكريس السنة للحديث «من فارق الجماعة...»،[3]

---

[1] الإسلام أو الطوفان، ص25.

[2] فقد أحصي حوالي أربعمائة حديث عن النبي(ﷺ) ، تتعلق بالإمام المهدي المنتظر من طرف السنة، في حين أحصي خمسة آلاف وستمائة من طرف الشيعة.

ـ محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، مكتبة النجاح، طهران، د.ت، ص72.

[3] الإسلام بين الدعوة والدولة، ص156.

وتكريس الشيعة في مقابل ذلك لمفهوم الإمامة «إن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالإعتقاد بها».[1]

وحيث لا تكتسي إوالية التكريس والتهميش وظيفة مذهبية، فإنه يتم تصريفها في الإطار العام المشترك لاحتياجات الخطاب التأصيلي، بصورة جلية أحيانا كما هو الحال بالنسبة لتأويل عبد السلام ياسين لسورة البلد، ومناداته بقصر الإجتهاد على أهل الدعوة، أو لانتقاء علي الكوراني للنصوص التي تلائم إخراج المشهد الذي وضعه لنهاية العالم. أو بصورة مبطنة تتمثل أساساً في تهميش القراءات المضادة. ففي الوقت الذي يقف فيه علي الكوراني طويلا عند الرايات التي ترتفع في المشرق، ويحاول تجميع الدلائل على أن المعني بهذا الحديث هم الإيرانيين: «إنا أهل بيت اختار لنا الله الآخرة على الدنيا، وإنه سيلقى أهل بيتي من بعدي تطريداً وتشريداً في البلاد...حتى ترتفع رايات سود في المشرق فيسألون الحق فلا يعطونه، ثم يسألونه فلا يعطونه، فيقاتلون فينصرون».[2] نجده لا يومىء ببنت شفة إلى الحديث المروي عن ابن عمر، من أن رسول الله(ﷺ) «قام عند باب حفصة فقال بيده نحو المشرق الفتنة ههنامن حيث يطلع قرن الشيطان». مع أنه أحسن سندا.

في مقابل ذلك، وفي اتجاه معاكس تماماً، يعمل عبد السلام ياسين على تكريس أحاديث من قبيل الحديث المروي عن ابن عربي «لاتزال طائفة من أهل المغرب ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة».[3] وإلى الأحاديث التي تعطي المغرب دوراً في أحداث الظهور، كالحديث :«المسلمون يتشوفون إلى موطن الأولياء، إلى

---

[1] بحث حول المهدي، ص49.

[2] المهدون للمهدي، ص120.

[3] الإسلام بين الدعوة والدولة، ص413.

- صحيح مسلم ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص558.

المغرب، ويترقبون ظهور أهل الحق وطلوع الشمس من مغربها».[1]

إذا كان الشيخان عبد السلام ياسين وعلي الكوراني يتوسعان في إعمال إوالية التكريس التهميش، فإن الخلافات البسيطة التي نلحظها بينهما لا تعود إلى أسس موضوعية، بل تعود إلى اعتبارات مذهبية، فعبد السلام ياسين السني المذهب، يبذل جهداً واضحاً من أجل إيجاد موقع للفرد في عملية التغيير ـ اقتحام العقبة ـ وجعل هذا الدور سابقاً ومحضراً لما سيليه من أحداث، كما يؤكد على دور الجماعة وعلى توافق الإرادات لتحقيق ـ القومة ـ. كما يعتبر الشورى أساساً ونبراساً لهذا التحول.

مع ذلك، فإن قراءته الخاصة للنص أو ربما رغبته في تحقيق قدر من التقارب المذهبي، تشوش على التصور التأصيلي ل: عبد السلام ياسين للقومة. فهناك بعض المؤثرات الشيعية الواضحة في ثقافة الشيخ، فهو يتحدث عن إمامة المسلمين أكثر مما يتحدث عن الخلافة، وعن ضرورة تحلي هذا الإمام بالعصمة. ولعل هذه المحاولة تعكس إلى حد عبيد رؤية المغاربة للهوية وللتاريخ الإسلامي، التي وإن كانت رؤية سنية من الناحية المذهب، فإنها لا تخلو من تشيع عاطفي وسياسي.

أما فيما يتعلق بالشيخ علي الكوراني فإن إرادة الأفراد والجماعات ليست إلا عنصراً ثانوياً، ذات طابع إجرائي لتحقق مشهد سيتحقق على أي حال. وهو مشهد تنقله في تفاصيله، حسب الشيخ ـ النصوص المروية عن النبي (ﷺ) وعن الإئمة. وإذا كانت جميع القراءات الفصيلية تعمد إلى إوالية التكريس والتهميش، لجعل النصوص تتكيف مع الإحتياجات المتجددة لهذه الجماعات، فإن علي الكوراني، لم يكتف بإعلان نهاية التاريخ، بل إنه لايتردد في تحطيم مفاصل النص ونقله من سياقه بصورة مكشوفة، لخدمة أغراض آنية واضحة. كالنص الذي

---

[1] المصدر السابق، 413

يتحدث عن موت عبد الله، حاكم الحجاز، الـذي يكـون موتـه إعلانـا عـن قـرب خروج الإمام المهدي، هكذا يتأول الحديث المروي عن الإمام الباقر (عليه السلام): «يموت سفيه من آل العباس يكون سبب موته أن ينكح خصيا فيقوم فيذبحه ويكتـم موته أربعين يوماً. فإذا سارت الركبان في طلب الخصي، لم يرجـع أول مـن يخـرج إلى آخر من يخرج، حتى يذهب ملكهم» يقول الكورانـي «ولعـل أصـل الحديـث: «يموت سفيه من آل (فلان) وليس من آل العباس، ولكن الراوي سمى آل العباس لأنه تصور أن الإمـام عليـه السـلام استعمل الكنايـة عنهـم ».[1] كمـا تبـدو هـذه الإعتبـارات الإقليميـة والآنيـة، في إشـارته إلى أن مـن علامـات خـروج المهـدي، «خروج رجل يقال له عـوف السـلمي بـأرض الجزيـرة يكـون مـأواه تكريـت (أو كريت أو كويت) وقتله بمسجد دمشق».

2 - الظاهرة التأصيلية من موقع العلوم الإنسانية.

حتى أواسط العقـد الخـامس مـن هـذا القـرن، كـانت الدراسـات الغربيـة في مجالات علوم الإنسان مهتمة بالإسلام على وجه العموم، بدوافع مختلفة، تتباين بـين دواعي الدهشة وحب الإستطلاع التي تثيرها ثقافة الشـرق عنـد القـارىء الغربـي، وبين متطلبـات معرفـة العـدو والإعـداد لـه، سـواء في ظـل الظـروف التـي عرفتهـا الحروب الصليبية أو طرد العرب من الأندلس ومن منطقة البحر الأبيض المتوسط أو عملية نقل المعرفة من الكتابات والدراسات العربية. ثـم تطـورت بعـد ذلـك، بعـد استقلال العلوم الإنسانية وتطورها، إلى توظيف المنـاهج التـي طورتهـا هـذه العلـوم لكي تصب بصورة مباشرة في طواحين أجهزة الإسـتخبارات الغربيـة، التـي بـدأت تتراكم منذ الحملة الفرنسية على مصر، بأهداف إستعمارية محض.

هذا الإهتمام، انتقل من العام – العالم الإسلامي – إلى الخاص، عندما بـدأت

---

[1] الممهدون للمهدي، ص28.

حركة الإخوان المسلمين تلفت الأنظار إليها، بعد الإتساع الكبير الذي عرفته في عقد الثلاثينات.

لقد أخذ الاهتمام الغربي بهذه الجماعة في البداية طبيعة صحفية، كحزب سياسي، من بين الأحزاب السياسية التقليدية، دونما أي ربط عضوي بين الحركة وبين الإسلام، ربما بسبب الطابع المحافظ المهيمن على الثقافة السياسية في إنجلترة، الذي جعلها لا ترى في هذا المزج بين التراث والسياسة عملاً هجيناً. وربما لأن الإنجليز كانوا معنيين قبل كل شيء، بالدور الوظيفي الذي يمكن أن يلعبه الإخوان المسلمون في الحد من الصعود السياسي للوفد.

لكن بدءاً من الخمسينات، ونظراً للإهتمام المتزايد بالمنطقة، من طرف الأمريكيين على وجه الخصوص. بدأت عدد من الدراسات الغربية تهتم بالجماعات التأصيلية، في تجلياتها الدينية، السياسية والثقافية بوجه عام، وتطبق في دراساتها هاته مناهج حديثة، كالمنهج الإجتماعي والمنهج الوظيفي والمنهج البنيوي.

أ- المنهج الوظيفي وتطبيقاته في دراسة الظاهرة التاصيلية المعاصرة.

مثلت بداية تطبيق المنهج الوظيفي في السوسيولوجيا، في مجال الدراسات الإسلامية على وجه العموم، تحولاً نوعياً في مسار الإستشراق، الذي استطاع من خلال تطبيقات هذا المنهج، أن يقطع شيئاً فشيئاً مع القراءة العجائبية، لثقافة الشرق، ومع الكتابة الإستخبارية الفجة، وأخيراً مع الدراسات التي حاولت أن تسرب قراءات عرقية، مناخية وإقليمية، تحت قناع ادعاء علمي مزيف.

لقد قطع المنهج الوظيفي خطوة كبرى أولى، بدراسته للظاهرة التأصيلية في بعدها السوسيولوجي والثقافي، باعتبارها نقطة تلاق بين مشروع اجتماعي وسياسي، يستجيب لاحتياجات قائمة بصورة فعلية. وبين قيمة أو مجموعة من القيم الرمزية التي يتم تكثيفها، لإعطائها أعلى قيمة تحريضية، لجعل هذا المشروع

ممكناً. كما قطع هذا المنهج خطوة ثانية، لاتقل أهمية، عندما عمل على فهم الظاهرة التأصيلية انطلاقاً من منطق عملها الداخلي، ومن الوظائف التي تؤديها داخل المجموعة الإجتماعية التي تنتمي إليها.

من الجوانب الأخرى التي قد تساعدنا على فهم النجاح الذي حققته الوظيفية في هذا الباب، التخلي عن مطلب الشمولية، والتعامل مع الظاهرات الإجتماعية كأشياء، على نمط الظواهر الطبيعية، والإستناد إلى مرجعيات حيوية تنطلق منذ البداية، من أن الكل لا يساوي بمجموع الأجزاء، الأمر الذي يترك للتعبيرات الرمزية دوراً حاسماً في تفسير أية ظاهرة أو فعل إجتماعي، وهو مايتبين بوضوح من اهتمامات مؤسسي النظرية الوظيفية إميل دركايم وماكس فيبر.

ـ وظيفة الدين في المجتمع بين دركايم وماكس فيبر

إذا كان الدين في كل المجتمعات التقليدية، على وجه العموم، يلعب دور عامل الإستقرار الإجتماعي بامتياز، على المستوى الوظيفي، فإن هذا الدور لا يحول دون حصول إنحباسات على مستوى قدرة هذه المجتمعات، على تطوير أنظمة سلوكية جديدة، قادرة على استيعاب التغيرات الدائبة والهائلة، الأتية من الخارج. بسبب طابع الثبات وقوة القهر اللذين تتميز بهما البنية الثقافية للمجتمعات التقليدية. وهو ما يجعل الدين يعود لكي يتدخل مرة أخرى ليقترح صيغاً جديدة تحقق قدراً من الإنفلات وتمكن من استيعاب التحولات الطارئة، تحولاً مرحلياً.

من هنا فإن الدين يلعب داخل هذه المجتمعات دورين يبدوان متعارضين لأول وهلة. إنه يشخص الهوية المحلية لهذه المجموعات الإجتماعية، ويؤطر رؤيتها الأنطولوجية والأخلاقية للعالم، وينظم العلاقات الإجتماعية داخلها، ويضفي عليها روح الإستقرار والتساكن. لكن بما أن طابع الإنغلاق يطغى على هذه المنظومة الإجتماعية والثقافية، فإن الدين هو الذي يتكفل في حالات كثيرة

بتكييف هذه المجتمعات مع التحولات الجديدة.

اهتم دوركايم بدراسة المجتمع دراسة أفقية تزامنية، لذلك انكب بصورة خاصة على الوظيفة التي يؤديها الدين كعنصر استقرار اجتماعي. في حين كان ماكس فيبر أميل إلى دراسة المجتمعات الإنسانية في ديناميتها التاريخية، لذلك لفت انتباهه أكثر الدور الذي يلعبه الدين كعنصر تغير إجتماعي، وركز بصورة خاصة على الدور الذي لعبته البروتستانية في التمهيد لصعود ولامتداد الرأسمالية. حيث اعتبر أن تراكم رأس المال لا يفسر وحده نجاح الرأسمالية،[1] بل أن نجاحها يعود إلى أن عدداً من البروتستانت، اعتبروا نجاحهم الإقتصادي، ضرباً من المباركة الإلهية. حيث أصبح هناك نوع من التجانس الأخلاقي بين الرأسمالية وبين المنظومة الأخلاقية البروتستانية. وقد أثار كتاب ماكس فيبر: «الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية»، الباحث الأمريكي ريتشارد ميتشل، الذي انطلق من الخلاصات نفسها التي انتهى إليها ماكس فيبر، في دراسته لحركة الإخوان المسلمين.

- المنهج الوظيفي وتطبيقاته على الظاهرة التاصيلية المعاصرة: نموذج دراسة رتشارد ميتشل لجماعة الإخوان المسلمين.

بدأ رتشارد ميتشل دراسته لحركة الإخوان المسلمين في مصر، عبر طرح السؤال التالي: إذا كانت التحولات الرأسمالية في أوربا قد جاءت في ركاب تنامي الثقافة البروتستانية. وإذا كانت الثقافة البروتستانية بدورها قد جاءت تعبيراً عن صعود الرأسمالية، ألا يمكن تفسير انبثاق حركة الإخوان المسلمين، بأنه تعبير عن انبثاق رأسمالية وطنية مصرية، وفهم الخطاب الإخواني باعتباره التكييف المحلي الخاص للثورة الرأسمالية مع الإحتياجات الإقتصادية والإجتماعية المصرية.

---

(1) S.AUROUX Y.WEIL DICTIONNAIRE DES AUTEURS ET DES THEMES DE LA PHILOSOPHIE HACHETTE 1991 P499

لقد شكلت هذه الدراسة سبقاً منهجياً نوعياً، بالنسبة لعدد من الأبحاث الي سبقتها، وحتى بالنسبة لعـدد مـن الدراسـات التـي جـاءت بعدهـا. نظراً لتقيدهـا بطريقـة وصفيـة صارمة، ولطريقة السرد الموضوعي للوقائع والأحداث، ونظرا للإستعراض الدقيق والمنظم، لعدد من المعطيات الإقتصادية، الإجتماعية والسياسية المحيطة بالظاهرة.

مع ذلك، فإن المنهجية الوظيفية التي تقيد بها رتشارد ميتشل بصـورة صارمـة لم تمكنه من استخراج الخلاصات الأساسية، من المعطيات المتعـددة التـي تراكمـت لديه على مستوى التحليل، بسبب طابع التحفظ المزمن الذي فرضته عليـه. هكـذا، بقيت عدد من العناصر والمؤشرات التـي راكمهـا البـاحث تـراوح مكانهـا، مشتتة ومفككة، بحاجة إلى من يعيد ترتيبها حتى تستطيع الإفصاح عـن معانيهـا الكامنـة. وهو العمل الذي أنجزه بنجاح كبير الباحث صلاح عيسى، الـذي جعلـت مقدمتـه الكتاب مقروءاً بصورة أعمق وأكثر وضوحاً.[1]

لقد مكنت هذه الدراسة، من الدفع بصورة كبيرة في اتجاه مقاربة أكثر علميـة للظاهرة التأصيلية المعاصرة. لكنها أوضحت في نفس الوقـت، حـدود مـا يمكـن أن يقدمه المنهج الوظيفي. حيث يتم باسـم موضوعيـة فجـة، الإقتصـار علـى مـا هـو تحليلي، دون استثماره في ما هو تركيبي، الأمر الذي يحول ضرورة دون أن يعبر ما هو منهجي عن نفسه معرفياً. وتبدو هشاشة المقاييس الموضوعية في المنهج الوظيفي، في أن الباحث الـذي يحـرم علـى نفسـه الخـروج بأحكـام عامـة، هـو نفسـه الـذي يفترض، بصورة مسبقة، وجود وظيفة محددة تؤديها الظاهرة المدروسة، داخل نسق محدد، الأمر الذي يسقط به في شراك النزعة الفائية، ويدفع به في بعض الحالات إلى تضخيم ظواهر هامشية، وإعطائها أدواراً حاسمة في عملية التغير الإجتماعي. وقـد

---

[1] رتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، تقديم صلاح عيسـى، دار القلـم بـيروت، 1978.

بدت حدود هذا المنهج بصورة واضحة في تطبيقات رتشارد ميتشل، حيث نجده يضع العربة قبل الحصان، ويسقط ـ بضم الياء ـ بصورة تكاد تكون ميكانيكية، خلاصات ماكس فيبر على المجتمعات الأوربية في القرن التاسع عشر على المجتمع المصري في القرن العشرين.

ب ـ المنهج البنيوي وتطبيقاته على الظاهرة التأصيلية المعاصرة.

برز الإهتمام بالبنيوية في فرنسا على وجه الخصوص بدءاً من الخمسينات، بعد أن بدأت الحماسة تخبو للفلسفات الماركسية والوجودية. ورغم عداء البنيوية للنزعات الشمولية، فإنها لم تفتأ أن انفلتت من معقلها في علوم اللغة، حيث عرفت فتوحاتها الأولى مع دو سوسير وياكوبسون، لكي تحقق نجاحاتها الكبرى مع لليفي شتراوس في علم الإناسة، وتتعمم في علم النفس مع جاك لاكان، والفلسفة مع ميشيل فوكو والنقد الأدبي مع رولان بارث..

لقد أحرج هذا التعميم، الذي جعل أشباح الشمولية المنهجية تلوح من جديد، البنيويين أنفسهم، الذين سارعوا بصورة تكاد تكون جماعية إلى نفي إنتمائهم إلى إطار مذهبي موحد أو حتى إلى اعتبار أنفسهم بنيويين بمعنى ما.[1]

من هنا دخل البنيويون مع أنفسهم، في لعبة للتماهي والإختلاف، ينطلقون فيها من تصور عام ومتقارب للبنية، «باعتبارها نسقاً من العلاقات الباطنة، له قوانينه الخاصة المحايثة، من حيث هو نسق يتصف بالوحدة الداخلية والإنتظام الذاتي، على نحو يفضي فيه أي تغير في العلاقات إلى تغير النسق نفسه، وعلى نحو ينطوي معه المجموع الكلي للعلاقات على دلالة يغدو معها النسق دالاً على معنى».[2] ومن بعض المرجعيات المشتركة في مقارباتهم المختلفة، التي تعتمد على

---

[1] مانتوي جاك، مختصر تاريخ الفلسفة، ترجمة د. المختار بنعبدلاوي، دار معد للطباعة والنشر، دمشق، 1994.

[2] كيروزيل إديث، عصر البنيوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، طII، الدار البيضاء، 1986.

اللسانيات وعلم الإناسة والماركسية والتحليل النفسي، وفي توظيفهم لجهاز مفاهيمي متقارب. رغم هذه التقاطعات ونقط التشابه التي تجمع هؤلاء الباحثين، نجدهم يختلفون بعد ذلك، بدافع يكاد يسكنهم بصورة جماعية، وبمقتضى رغبتهم في تكسير الطقوس المدرسية للفلسفات التقليدية والنمذجة السهلة، وفي اعتمادهم لعدد من الطرائق المتباينة التي تختلف باختلاف اهتماماتهم وزوايا مقاربتهم، وكذلك نظراً لتعدد التصورات لمفهوم البنية ذاته. فدو سوسير يعتبر اللغة بنية نسقية. باعتبارها مجموعة من الموضوعات التي لايمكن تحديد وظيفة أو تحولات أي منها باستقلال عن الأخرى،[1] أما شتراوس فيعتبرها نموذجاً مجرداً، غير متمظهر في الموضوع الإختباري المدروس، مستقلا عن الواقع المشخص لهذا الموضوع، وقادرة تبعاً لذلك، على السماح ب:(DES HOMOMORPHISMES) بين عدة نماذج مشخصة. وهو ما يصطلح عليه (بريضنة) العلوم الإنسانية.

وقد تعددت التعريفات والإستعمالات لمفهوم البنية في الدراسات الإنسانية المعاصرة، إلا أنه غالباً ما تتم الإحالة إلى التعريف الذي يقدمه بياجيه، والذي يحدد خصائص البنية في ثلاث رئيسية، هي الكلية، القابلية للتحول، الضبط الذاتي.[2]

وهو ما يمكننا من الخروج ببعض الخلاصات الأساسية حول طبيعة البنية:

1 ـ بما أن البنية مجردة، فإنه لا أهمية لا للعناصر المشخصة ولا للرموز التي يمكن أن تحملها. لذلك يدرس ليفي شتراوس الأساطير مثلا دون أن يعبأ بمعناها أو بالحضارة التي ظهرت فيها.

2 ـ هناك سببية للبنية أو سببية بنيوية، البنية حاضرة عبر تأثيراتها، دون أن تكون موجودة فيها (لأن أي أحد لا يفهمها) ، إن السببية البنيوية هي فعالية غياب (ألثوسير) .

3 ـ الذات الإنسانية ليست إطارا تفسيريا بالنسبة للعلم البنيوي، لأنها لايمكن أن

---

[1] DICTIONNAIRE DES AUTEURS ET DES THEMES DE LA PHILOSOPHIE, P464.

[2] د. نايف بلوز، مناهج البحث في العلوم الإجتماعية، مطبعة الإنشاء، دمشق، 1982.

تكون سبباً، أقصى ما يمكن أن تكون ممثلة في النظام المعبر للبنية، كغياب أو كنقص (لاكان).[1]

ـ المنهج البنيوي وتطبيقاته على الظاهرة التاصيلية المعاصرة، نموذج محمد اركون.

يحرص محمد أركون في كتاباته على الفصل بصورة حاسمة بين «الحركية الإسلاموية ـ التي ـ تشكل كماً هائلاً من الإحتجاجات والمطالب والتركيبات الإديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية ـ وبين ـ الإسلام كدين أو كتراث فكري».[2]

بالرغم من أنه يستطرد لاحقا، أن فهم الظاهرة التأصيلية، يقتضي أساساً الغور في أعماق التراث، انطلاقاً من مقاربة معرفية ومن جهاز مفاهيمي مختلف. لذلك يرى أنه لتفسير الظاهرة التأصيلية، لافائدة من رصد تعبيراتها الظاهرة من جماعات وأشخاص، بل أنه لتحقيق هذه الغاية، لا بد من السعي إلى الإجابة عن ثلاثة أسئلة، يرى أنها تحمل بين طياتها إمكانية الوعي بملابسات الظاهرة. هذه الأسئلة هي:

ـ ما هي الجذور الثقافية والنفسية واللغوية للأصولية والتزمت في مجتمعات الكتاب؟

ـ ما هي وظائف الأصولية؟

ـ هل هناك من مجريات أو مواقف خاصة بالمسلمين فيما يتعلق بظاهرة الأصولية والتزمت بشكل عام؟[3]

---

[1] DICTIONNAIRE DES AUTEURS ET DES THEMES DE LA PHILOSOPHIE p468

[2] محمد أركون «الحركات الإسلاموية، (قراءة أولية) » تعريب هاشم صالح، الوحدة، عدد96، شتنبر1992، ص7.

[3] المصدر السابق، ص8.

يرد محمد أركون جذور الأصولية إلى: «متخيل مشترك لكل المجتمعات المشكلة والمخترقة والمحروثة طيلة تاريخ طويل من قبل ظاهرة الكتاب الموحى»،[1] ويقع الإنحراف في نظره عندما يقوم اللاهوت بتحويل مبادىء الشهادة الإيمانية إلى «مبدأ قسري وإكراهي ما كان في الخطاب الموحى يشتغل كترميز مفتوح ومنفتح للوجود البشري».[2] فالأصولية قامت باستمرار ب: «تحويل الخطاب الديني المفتوح والمنفتح إلى أصل لكل قانون صحيح ينبغي أن يوجه فكر وسلوك البشر الحريصين على نجاتهم في الدار الأخرة».[3]

وعلى خلاف الغرب، الذي استطاع أن: «يكسر السياج الدوغمائي المغلق للأصولية من أن أجل أن يقذف العقل في فضاء من العمل محرر من كل معطى للوحي.. مع عودة هذا الأخير على هيئة بقايا متقطعة ومتكررة من حين إلى آخر».[4] فإن المجتمعات العربية الإسلامية لم تستطع أن تكسب هذا الرهان. وهو ما يفسر دواعيه في المستوى الثاني من الإجابة.

في المستوى الثاني، ينظر محمد أركون إلى الظاهرة التأصيلية في خلفياتها العلمئجتماعية والسياسية. فالمجتمعات الإسلامية تعيش ضغطاً سكانياً هائلاً، لم تعد فيه الأجيال القديمة «التي تحمل الذاكرة الجماعية والقيم اللازمة من أجل آلية اشتغال كل التضامنات التقليدية».[5] تشكل إلا حيزاً ضيقاً داخل المجتمع الذي «فككته استبدادية الأنظمة وتطرف الإيديولوجيات المستوردة التي لاعلاقة لها

[1] المصدر السابق، ص8.

[2] المصدر السابق، ص8.

[3] المصدر السابق، ص8.

[4] المصدر السابق، ص9.

[5] المصدر السابق، ص9

بهموم المجتمع المدني وبقضاياه الحقيقية».[1] يضاف إلى ذلك، اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وتحويلهم إلى بروليتاريا رثة... والطلاق الكائن بين الدولة والمجتمع المدني والهيمنة الشمولية للحزب الواحد وسكرتيره العام أو العاهل أو الملك».[2] هكذا تعرضت المجتمعات الإسلامية لقطيعتين متواليتين (مع الإسلام التقليدي ومع الإستعمار)، وإلى عملية تكثيف للتطور في مرحلة زمنية قصيرة.[3]

هذه المؤشرات العلمئجتماعية والسياسية، ليست بالنسبة لمحمد أركون إلا صوى للإستئناس، أما النفاذ إلى عمق الظاهرة، فإنه لا يتحقق إلا من خلال الكشف عن «شروط الإنتقال من التعبير الرمزي والأسطوري إلى التعبير الإديولوجي الخاص بالعامل الديني» الأمر الذي يقتضي «السيطرة على أدوات مفهومية كالرمز، والعلامة، والإشارة، والأسطورة، والمجاز والكتابة... وهذه هي الأدوات الأولى التي تشكل مكونات كل تأسيس للمعنى في اللغات البشرية».[4]

تأتي هذه العملية الثانية في سياق مشروع أوسع هو ما يصطلح عليه محمد أركون بالإسلاميات المطبقة، التي تقتضي إعادة قراءة شاملة للتراث، وإعادة النظر في المناهج عن طريق الإستعانة ب: «الألسنية والتاريخ مع العلوم التابعة له، والسوسيولوجيا والأنثربولوجيا، وعلم النفس وتحليل النفس على دراسة ميادين الثقافة الإسلامية».[5]

والتمييز بين الزمن التاريخي والزمن الإبستيمي، فتاريخ الفكر يكتفي بسرد

---

(1) المصدر السابق، ص10.

(2) المصدر السابق، ص10.

(3) المصدر السابق، ص10.

(4) المصدر السابق، ص10.

(5) محمد أركون «نحو إعادة.توحيد العي العربي ـ الإسلامي» تعريب هاشم صالح، الوحدة، عدد 13، أكتوبر1985، ص41.

«سلسلة من الأراء منفصلة عن سياقها الإجتماعي والسياسي والثقافي، بينما يجتهد مؤرخ النسقات ليربط بين المقدمات والمقولات والمباديء والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء والفنيين في إنتاجهم وكتاباتهم... لذلك أصبح من الضروري اليوم... أن نعيد النظر النظر الإبستمولوجي في هذا النسق الذي طغى ضغطه على الفكر بطغيان التيارات السياسية القومية التي تستغله لأهداف غير علمية عرفانية».[1]

لقد استطاعت المنهجية البنيوية مع محمد أركون في مجال الدراسات الإسلامية، أن تشرع آفاقاً تكاد تكون غير محدودة أمام العلوم الإنسانية، ليس أقلها، الدعوة إلى تأسيس علم الإسلاميات التطبيقية، الذي لا يكتفي بمساءلة المدون، بل يستمري كذلك «جميع التعبيرات الشفوية الإسلامية غير العربية، والمعيش غيرالمدون وغير المروي، حتى عند أولئك الذين يستطيعون الكتابة، وأولئك الذين يضطرون نتيجة لظروف تاريخية، إلى قول ما لا يفكرون فيه وإلى التفكير في ما لا يستطيعون قوله. وإلى ضرورة الإهتمام بالمعيش المحكي غير المدون والتعبيرات الكتابية غير النصية، والأنظمة السيميائية غير اللسانية، المكونة للحقل الديني أو المرتبطة به كالأساطير والطقوس والموسيقى».[2]

كما نجحت البنيوية في أن تتخلص من عدد من الشوائب التي علقت بالوظيفية، كالنزعة الغائية، وأن تقع تتلافى الوقوع في شرك تكريس بعض مظاهر الظاهرة على حساب مظاهر أخرى.

---

[1] محمد أركون «نحو إعادة توحيد العي العربي ــ الإسلامي» تعريب هاشم صالح، الوحدة، عدد 13، أكتوبر1985، ص43.

[2] ARKOUN MOHAMED, POUR UNE CRITIQUE DE LA RAISON ISLAMIQUE, Ed MAISON NEUVE ET LA ROSE, PARIS 1984, P36.

رغم كل هذه الإيجابيات التي تمت الإشارة إليها، فإنه لا مناص من التذكير، بأن منح أية استقلالية مبالغة للبنية، باسم صيغة معرفية مفترضة (EPISTEME)، لايمكنه إلا أن يشكل بتراً لجوانب حية جوهرية وفاعلة من بنية الظاهرة الثقافية موضوع الدرس، التي لايمكنها أن تشي بمحتوياتها إلا إذا قرئت في سياقاتها التاريخية، الإجتماعية والثقافية، دون أي إقصاء لأي بعد من هذه الأبعاد، التي لايمكنها أن تفكر إلا وهي منسجمة ومتناغمة.

إن النجاحات التي حققتها البنيوية في علوم اللغة، لا ينبغي لها أن تكون بمثابة الشجرة التي تخفي الغابة. فاللغة مستقلة استقلالاً نسبياً عن الزمان، كما أنها تتطور أفقياً عبر إوالية الإشتقاق، على خلاف المجتمع والفكر ، اللذان يتطوران عمودياً عبر التاريخ وأفقياً بالتثاقف.

إن الوهم الذي أنجبته البنيوية ورعته بحماس ـ موت الإنسان ـ لا يجد مسوغاته حتى من موقع الفلسفة التي أنجبته. فإذا كانت البنية نموذجاً صورياً، يفترضه الباحث لعزل ظاهرة ما أو إخضاعها للدراسة، فإن عمليتي العزل وإعادة التشكيل هاتين، تنظمان عملية تدخل الذات، في الظاهرة موضوع البحث، وتؤطران تأثيرها.

إن الدعوة إلى إقصاء تام ومطلق للذات العارفة، في عملية المعرفة، لايمكنه أن يكون إلا وهماً، أو أحد أشد النفاق المعرفي سماجة، لأن المعرفة لايمكنها أن تكون إلا صدى للجدل الحي بين الطبيعة والإنسان، ولأنه لا معرفة ممكنة بدون الإنسان، بعدها الواعي والمعبر.

من هنا، فإن التأكيد على الطابع الجدلي للمعرفة، باعتبارها علاقة بين الذات والموضوع، هي أبعد ما يكون عن الوثوقية، لأنها تتضمن رفضاً لإسقاط أي مكون من مكونات العملية المعرفية، ولأنها تفرض مقاييس تساوقية صارمة على النتائج التي تخلص إليها . وهي بذلك تمثل أداة نقدية لتأسيس معرفة طموحة ومتكاملة، لاتحدها محرمات ولا تسكنها معوقات. تماما كما أن هذه المقاربة ترفض أن تبقى

أسيرة البعد الواحد أو محصورة بين دهاليز التفسير الأحادي لفعالية الإنسان العملية والنظرية، بل تأخذ هذه الفعالية في تضايفها وفي تكاملها، في إطار التفاعل الدائب بين المكونين الطبيعي والثقافي للإنسان، وهو تفاعل يقوم على مشروطية الثانية بالأولى دون أن يغفل الإمكانات المتعددة لتبادل المواقع بينهما، والأشكال المعقدة التي قد يتفتقان عنها في تهجيناتهما الإجتماعية والثقافية.

مراجع عامة

- علوش سعيد «نقد البنيوية الفرنسية» الفكر العربي المعاصر، ع40، تمـوز ــ آب ــ 1986، ص55.
- صفدي مطاع، «البنيوية والمشروع الثقافي الأخر» الفكر العربي المعـاصر، ع6ـ7، تشرين الأول ـ تشرين الثاني، 1980، ص1980، ص4.
- د. صارجي بشارة «البنيوية...غياب الذات» المصدر السابق، ص17.
- كويزنيه جان «البنيوية» المصدر السابق، ص43.

كيروزيل إديـت، عصر البنيويـة، مـن ليفـي شـتراوس إلى فوكـو، ترجمـة جـابر عصفور، طII، الدار البيضاء، 1986.
- إدوار موروسـير، الفكـر الفرنسـي المعـاصر، ترجمـة د.عـادل العـوا، منشـورات عويدات، بيروت، 1978.
- محمـد أركـون «الإسـلام والتـاريخ والحداثـة» تعريـب هاشـم صـالح، الوحـدة، عدد52، يناير1989، ص17
- محمد أركون «نحو إعـادة توحيـد الوعـي العربـي ــ الإسـلامي» تعريـب هاشـم صالح، الوحدة، عدد 13، أكتوبر 1985، ص30.
- محمد أركـون «الحركـات الإسـلاموية، (قـراءة أوليـة)» تعريـب هاشـم صـالح، الوحدة، عدد 96، شتنبر1992، ص7.

المبحث الخامس

الظاهرة التأصيلية المعاصرة: مقاربة نقدية

مقدمة: في أهمية المقاربة التاريخية

I ـ الظاهرة التأصيلية عبر التاريخ العربي الإسلامي.

1- الظاهرة التأصيلية عبر التاريخ الإسلامي: الخطاب والخصائص.

أ- بين الخصائص العامة للخطاب التأصيلي المعاصر وخصائص الخطاب الخوارجي.

ـ الشروط العامة لانبثاق الخطاب الخوارجي.

* تشكل المعارضة السياسية وبداية الصراع السياسي.

الخلاف السياسي الأول

الخلاف السياسي الثاني

الخلاف السياسي الثالث

الخلاف السياسي الرابع

الخلاف السياسي الخامس

* تحول الصراع السياسي إلى صراع عسكري.

ـ العام والخاص بين الظاهرة التأصيلية المعاصرة والخطاب الخوارجي

ب ـ بين الخصائص العامة للخطاب التأصيلي المعاصر وخصائص الخطاب التأصيلي في العصر الوسيط.

* الشروط العامة لانبثاق الخطاب التأصيلي في العصر الوسيط.

ـ انبثاق الخطاب التأصيلي في العصر المملوكي

ـ بين خصائص الخطاب السلفي في العصر المملوكي وخصائص الخطاب التأصيلي المعاصر

* في تفسير البلاء الذي أصاب الأمة

* في الرد على الفرق الأخرى

* إعادة بناء الدين على أسس بسيطة

ج ـ الحركة التأصيلية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ـ المدرسة السلفية بين دواعي التأصيل ومقتضيات التحديث.

ـ عناصر الفرز في المجتمع المصري خلال القرن التاسع عشر.

* مكونات المجتمع المصري في القرن العشرين

. البورجوازية الكبرى.

.الفئات الوسطى.

.البورجوازية الصغرى وبائعو قوة العمل والمعدمون.

2 ـ تاريخانية الظاهرة التأصيلية بين العام والخاص.

أ ـ فرضية مقترحة لتفسير الشروط التاريخية العامة لانبثاق الظاهرة.

* الطابع الدوري للظاهرة.

* تاريخانية الظاهرة التأصيلية بين العام والخاص.

ب ـ الدينامية الإجتماعية في مصر في مطلع القرن العشرين.

* بروز الجماعات التأصيلية كظاهرة اجتماعية وثقافية في مصر.

II ـ في أهمية المقاربة العلمئجتماعية

I ـ المقاربات الإجتماعية للظاهرة التاصيلية.

1 ـ المقاربة الإجتماعية الإحصائية للظاهرة التأصيلية المعاصرة

نموذج تقرير مجموعة ميريب

ـ حدود الدراسة الإحصائية

2 ـ الدراسات الماكرو‌إجتماعية.

الظاهرة التأصيلية المعاصرة: مقاربة نقدية

مقدمة: في أهمية المقاربة التاريخية

إن أهم ملاحظة يمكن أن نبديها على المناهج والطرائق التي تعرضت للظاهرة التأصيلية، تهميشها للدور الذي يمكن أن يلعبه التاريخ، في تحقيق فهم أشمل وأدق للظاهرة. وهو تهميش يأخذ منحيين، قلب حركة التاريخ، وجعلها تشق مساراً عكسياً، ينطلق ليس من الحاضر باتجاه الماضي أو المستقبل، بل من الماضي أو المستقبل في اتجاه الحاضر، كما هو الأمر في المقاربات التي ترى في الظاهرة التأصيلية المعاصرة، إما عودة إلى الذات، في كينونتها التراثية ـ بالإحالة إلى الماضي ـ أو إيذاناً بقرب نهاية العالم وخروج الإمام المهدي المنتظر، على الصورة التي تنبأت فيها النصوص بذلك. أو في مقابل كل هذا، الدعوة التي تحملها المناهج المعاصرة، إلى الإقتصار على الوصف واسقاط الإحالات التاريخية، كما تنادي بذلك كل من الوظيفية والبنيوية، بدعوى أن التحليل التاريخي يجعلنا نتعامل ليس مع الظاهرة موضوع البحث بل مع صيروراتها.

إن هذه الدعوة إلى إسقاط المقاربة التاريخية، مهما كانت تبدو لنا وجيهة، فإنها لا تكون صائبة إلا عندما يتم الإقتصار على البعد التاريخي، دون أخذ الأبعاد الأخرى بعين الإعتبار، ولا تكون قابلة للتطبيق بصورة حصرية إلا في الموضوعات التي تعتمد مفهموم القطيعة، حيث يمكن فصل الموضوع عن صيرورته، دون أن يؤدي ذلك إلى بتر معناه بصورة عميقة. ولا يسعنا إلا أن نلاحظ هنا، أنه إذا كان

يتم تضخيم دور التاريخ لاعتبارات إديولوجية أحياناً، فإن العكس كذلك، كثيراً ما تحكمه نفس الإعتبارات.

إن أحد أهم الأسئلة، المرتبطة بموضوع البحث هنا، التي تستدعي ضرورة استحضار البعد التاريخي، هو ذلك المتعلق بطبيعة الظاهرة التأصيلية نفسها. هل هي ظاهرة فريدة في التاريخ العربي الإسلامي، وبالتالي يجب البحث عن شروطها داخل الحيز الزمني للواقع المعاصر أم أنها ظاهرة إجتماعثقافية، ملازمة للمجتمعات العربية الإسلامية، وبالتالي فإنه لا يمكن فهمها إلا في سياقها التاريخي؟

إن الإجابة على هذين السؤالين، بالإيجاب أو بالسلب، تقتضي في كلتا الحالتين، العودة إلى التاريخ بداهة، إما لتأكيد فرادة الظاهرة، وإبراز جوانب الإختلاف فيها مع التعبيرات المشابهة التي عرفها التاريخ العربي الإسلامي أو لضحد زعم هذه الفرادة، وتأكيد عموميتها وتواترها، وبيان أسباب ذلك. وحتى تحقق هذه العودة إلى التاريخ الغاية من ورائها، يجب أن لاتقع في محاذير القراءة المسبقة أو النزعة الإسقاطية، تماما كما يجب لها أن لا تسقط في معادلات مختزلة، تدعي التحكم في خيوط الحركة الإجتماعية والثقافية، وتخلص إلى أحكام وفرضيات إنشائية، غير قابلة للتحقق. بل عليها أن تعمل على استقصاء الوقائع الحية، ومساءلتها في انفصالها وفي تعالقها، في ثباتها وفي حركتها، واستنتاج الفرضيات المناسبة، بالإعتماد على عنصر التساوق والإنسجام بين هذه الوقائع وبين تعبيراتها الثقافية، والعودة بها إلى هذا التاريخ نفسه، للتأكد من ملاءمتها، قبل صياغتها على صورة قوانين قادرة على تفسير تجليات الظاهرة بصورة جزئية ونسبية.

I - الظاهرة التأصيلية عبر التاريخ العربي الإسلامي.

من بين الأسئلة الأساسية التي يجب أن نحاول الإجابة عنها في هذا الفصل، هي هل الظاهرة التأصيلية المعاصرة ظاهرة فريدة، تحققت لأول مرة في صيغتها

الحالية، عبر التاريخ العربي الإسلامي؟ أم أنها ظاهرة دورية عامة، تخبو أو تنبعث بتغير الشروط الإجتماعية والتاريخية المحيطة؟

وإذا كانت هناك ظواهر مشابهة عبر التاريخ، فما الذي يسمح لنا باعتبارها من نفس جنس الظاهرة المعاصرة؟ وبمذا يمكننا تفسير تكررها؟ وبما أن تكرر الظواهر الإجتماعثقافية، لا يتم بنفس وتيرة تكرر الظواهر الطبيعية، فما هو العام المشترك، الذي يسمح لنا بإدماج هذه الظواهر جميعا تحت نفس النوع؟ وماهو الخاص الذي يسم كل حالة ويربطها بشروط عصرها؟

1- الظاهرة التأصيلية عبر التاريخ العربي الإسلامي: الخطاب والخصائص

إن أفضل مقياس يمكن اعتماده، لاستقصاء طبيعة العلاقة بين الظاهرة التأصيلية المعاصرة، وبين عدد من الخطابات الإجتماعثقافية المشابهة، عبر التاريخ العربي الإسلامي، هو ملاحظة مدى تطابق أو اختلاف الخصائص التي وقفنا عليها في الظاهرة التأصيلية المعاصرة[1] مع هذه الخطابات. إن تطابق هذه الخصائص مع هذه الخطابات، يعني أن هذه الخطابات أحاطت بها شروط مماثلة، وهو ما سوف يمكننا في حالة التحقق منه، من وضع اليد على الشروط العامة، التي حكمت انبثاق الظاهرة أو اختفاءها على امتداد التاريخ الإسلامي.

إن استقصاء الخصائص العامة والمشتركة، بين الظاهرة التأصيلية المعاصرة، وبين الخطابات المستقصاة لايجب أن يأخذ اتجاهاً واحداً، بل لا بد له كذلك أن يبحث عن أوجه الإختلاف، علماً بأن قدراً محدوداً من أوجه الإختلاف هذه، لا يجد تفسيره في عدم التجانس، بل في تلك العلاقة الفريدة بين العام والخاص التي تميز كل مرحلة على حدة.

---

[1] انظر ص 13.

لاستجلاء طبيعة هذه الخطابات، سوف نقف على ثلاثة نماذج تم اختيارها لأسباب متعددة، من بينها، أن أنساقها هي الأكثر تماثلاً مع الخطاب التأصيلي المعاصر، وأنها تغطي أهم حقب التاريخ العربي الإسلامي هذه الخطابات هي:

- الخطاب الخوارجي.
- الخطاب السلفي في العصر الوسيط.
- الخطاب السلفي النهضوي في نهاية القرن التاسع عشر.

أ ـ بين الخصائص العامة للخطاب التأصيلي المعاصر وخصائص الخطاب الخوارجي.

- الشروط العامة لانبثاق الخطاب الخوارجي.

يرد عدد من الرواة، انبثاق النزعة الخوارجيةإلى عهد النبي (ﷺ)، حين احتج ذو الخويصرة التميمي على قسمة النبي (ﷺ) للفيء، وخاطبه قائلاً: «اتق الله يا رسول الله. فرفع إليه رأسه فقال: ويحك أليس أحق الناس أن يتقي الله أنا ثم أدبر... ثم نظر إليه النبي (ﷺ) وهو مقف فقال إنه سيخرج من ضئضئ هذا قوم يقرؤون القرآن لايجاوز حناجرهم من الدين كما يمرق السهم من الرمية».[1]

وتذهب الروايات إلى أن ذا الخويصرة هذا نفسه، هو الذي كان على رأس الخوارج الذين انشقوا على علي وقاتلوه.[2]

مع ذلك، فإن البداية الفعلية للحركة المطلبية الخوارجية، لم تنطلق إلا في مرحلة متأخرة، إثر انشقاق هؤلاء على علي بعد موقعة صفين. لقد نضجت شروط بروز حركة الخوارج ما بين هاتين اللحظتين، في خضم الإحباطات والخلافات السياسية، التي مزقت المسلمين على امتداد هذه المرحلة. ويمكن على وجه العموم التمييز بين مرحلتين في تطور الخطاب الخوارجي، وخروجه من

---

[1] ابن الجوزي، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1986، ص88.

[2] المصدر السابق، ص89.

أشكال الإحتجاج الضمني، داخل حركة المعارضة العامة، إلى الإنتفاض العلني، وهو تطور تم بالموازاة مع التحول العام الذي تم داخل المجتمع العربي الإسلامي، والذي انتقل فيه الصراع على السلطة والنفوذ، من صراع سياسي، ابتدأ قبيل وفاة النبي (ﷺ) مباشرة إلى صراع عسكري مكشوف، بعد مقتل عثمان.

⋆ تشكل المعارضة السياسية وبداية الصراع السياسي.

بدأت عدد من الصراعات السياسية في البروز قبل وفاة النبي (ﷺ)، وبصورة خاصة، بعد اشتداد المرض عليه، حيث لم يتردد البعض، في اقتراح نفسه للخلافة.[1] لذلك لم يكن غريباً أن تكشف هذه الصراعات عن نفسها بصورة مبكرة، وتأخذ شكلاً صريحاً، حتى قبل الإنتهاء من دفن النبي(ﷺ).

هكذا انقسم المسلمون على إثر بروز إشكالية الخلافة إلى أربع تكتلات، انشطرت على أسس قبلية:

- الأنصار، الذين اعتبروا أنفسهم أصحاب الحق في الخلافة، لأنهم هم من نصر النبي وأنجح الدعوة عندما تنكرت له عشيرته.
- المهاجرون، الذين التف معظمهم حول أبي بكر وعمر واعتبروا نفسهم أحق الناس بالخلافة، لأنهم أهل النبي وعشيرته. ولأن فيهم صحابة النبي الأولين.
- الهاشميون، ارتأوا أنهم أحق الناس بالخلافة. وهو ما ألح عليه علي عندما دعاه أبو بكر إلى البيعة، فقد خاطبه قائلاً أنه إذا كان الأنصار قد سلموا بالمقادة إلى المهاجرين لقرابتهم من النبي(ﷺ)، فإنه - أي علي — أولى بهذا الأمر من غيره، بمقتضى هذا المبدأ نفسه.
- مانعوا الزكاة، ذهبوا إلى أن ولاءهم كان للنبي (ﷺ)، وأن علاقة الولاء هاته قد

---

[1] انظر حديث فاطمة إلى الذين جاؤوا لأخذ بيعة علي لأبي بكر

- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1967، ج1، ص19.

انتهت بوفاته. وبالتالي، رفضوا تسليم الزكاة لخليفة النبي، الأمر الذي كان يتضمن عدم اعترافهم بسلطته السياسية.

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن هذه الإنقسامات السياسية لم تظهر بصورة مفاجئة وغير مسبوقة، بل كانت التعبير المنطقي والصريح، عن سلسلة من الخلافات التي كانت تتراكم في الأعماق، منذ مدة طويلة، والتي بدأت تدلهم بصورة خاصة مع اشتداد المرض على النبي (ﷺ). ويمكن حصر أهم هذه الخلافات، التي أخذت طابعا قبلياً وسياسياً واضحاً في:

الخلاف السياسي الأول: وهو ما يسمى برزية يوم الخميس، فعندما «اشتد على النبي (ﷺ) مرضه الذي مات فيه قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي». فقال عمر رضي الله عنه: «إن رسول الله (ﷺ): قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله» وكثر اللغط، فقال النبي(ﷺ): قوموا عني لاينبغي عندي التنازع». قال ابن عباس: «الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله (ﷺ)».[1]

الخلاف السياسي الثاني: وقع في حياة الرسول، وهو يتعلق بتأخر عدد من الصحابة، الذين كانوا في تعداد جيش أسامة، في مغادرة المدينة، عندما أعطى النبي الأمر بذلك، بسبب الفراغ السياسي الذي يمكن أن يحصل، والتنافس الذي نمكن أن ينشأ على خلافته، وهو ما أثار انزعاج الرسول(ﷺ)، فقال وهو على فراش المرض: «جهزوا جيش أسامة، لعن الله من تخلف عنه».[2]

ويروي عدد من الرواة أن أبا بكر وأبا عبيدة بن الجراح وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير، كانوا في تعداد جيش أسامة، وأن هذا الجيش تثاقل في

(1) الملل والنحل، ج1، ص22.

(2) المصدر السابق، ص23.

ضواحي المدينة ولم يخرج رغم إلحاح الرسول(ﷺ).[1]

الخلاف السياسي الثالث: هو ذلك المتعلق بحقوق فاطمة في الميراث وفي بستان فدك. لقد انطلق أبو بكر من الحديث النبوي: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة». لكي يسقط حقوق فاطمة في الميراث.[2] لكن هذا التبرير بقي غير مقنع لعدد من المسلمين، بصورة خاصة، فيما يتعلق ببستان فدك، الذي كان قد وهبه لها النبي(ﷺ) في حياته، ولعل رد عمر بن عبد العزيز هذا البستان لأولاد فاطمة، يبين قوة وعمق الجدل الذي أثاره هذا الموقف بين المسلمين واتجاه الرأي العام في حينه.

الخلاف السياسي الرابع: هو ذلك الذي ارتبط بحادثة السقيفة، حيث انقسم المسلمون إلى ثلاثة شيع:

يروي صاحب السيرة: «لما قبض رسول الله (ﷺ) انحاز هذا الحي من الأنصار إلى سعد بن عبادة، واعتزل علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر، وانحاز معهم أسيد بن حضير، في بني عبد الأشهل، فأتى آت إلى أبي بكر وعمر فقال: إن هذا الحي من الأنصار مع سعد بن عبادة، قد انحازوا إليه، فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم، ورسول الله(ﷺ) في بيته لم يفرغ من أمره قد أغلق دونه الباب أهله».[3]

---

[1] عن طبقات ابن سعد وسيرتي الحلبي والدحلاني.

نقلا عن: د. حسن حسن، الفكر السياسي الشيعي الأصول والمبادىء، الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص77.

[2] الخمس: حق الرسول في الغنائم

[3] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق، مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج4، ص656

وقد استطاع أبو بكر في خطبة بليغة أن يقنع الأنصار بحق المهاجرين في خلافة النبي، مؤكداً على مكانة قريش التقليدية ودورها بين العرب،[1] عند ذلك تقدم منه عمر، قال«قلت ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته، ثم بايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار».[2] ثم: «أن أبا بكر تفقد قوماً تخلفوا عن بيعته عند علي كرم الله وجهه فبعث إليهم عمر. فجاء فناداهم وهم في بيت علي، فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها، فقيل له يا أبا حفص، إن فيها فاطمة، فقال وإن. فوقفت فاطمة رضي الله عنها على بابها، فقالت: لا عهد لي بقوم حضروا أسوأ محضر منكم، تركتم رسول الله (ﷺ) جنازة بين إيدينا وقطعتم أمركم بينكم، لم تستأمرونا ولم تردوا لنا حقا»[3] ثم أن القوم «أخرجوا عليا فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له بايع فقال إن أنا لم أفعل فمه قالوا إذا والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك قال إذن تقتلون عبد الله وأخا رسول الله قال عمر: أما عبد الله فنعم وأما أخو رسول الله فلا وأبو بكر ساكت لا يتكلم. فقال ألا تأمر فيه بأمرك فقال: لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه».[4] ثم خاطب علي أبا بكر قائلاً: «أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الحق من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي، وتأخذوه من أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم بالإمارة، فإذا احتج عليكم بمثل ما احتججتم على الأنصار، نحن أولى برسول الله حياً وميتاً، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فبوؤوا

---

[1] «لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا ودارا».
- المصدر السابق، 659

[2] المصدر السابق، ص660.

[3] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1967، ج1، ص19.

[4] الإمامة والسياسة، ص19.

بالظلم وأنتم تعلمون».[1]

هذا الشعور بالحيف، الذي أحس علي أنه تعرض له، تكرر مرة ثانية بعد تولية عمر، بناء على تعيين مباشر من أبي بكر، ثم مرة ثالثة بعد اطلاعه على وصية عمر. «فقد أيقن علي أن الأمر قد خرج من يد الهاشمية ما دام عمر قد أوصى بأن يختار المرشحون من كان عبد الرحمن بن عوف في جانبه، لأن عبد الرحمن بن عوف كان يرتبط بعثمان برابطة المصاهرة، كما أن سعد بن أبي وقاص كان ابن عم عبد الرحمن بن عوف».[2] لذلك خاطب عبد الرحمن بن عوف، بعد اختياره ل: عثمان قائلاً: «حبوته حبو دهر، ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا (فصبر جميل والله المستعان)».[3]

الخلاف الخامس: هو ذلك المتعلق بما سمي بحروب الردة، فقد امتنعت عدد من القبائل عن دفع الزكاة إلى أبي بكر، في حين ارتدت قبائل أخرى في اليمامة، وكان موقف بعض الصحابة أميل إلى السلم، ومنهم عمر، إلا أن أبا بكر ألح على أخذ الزكاة منها مردداً: «لو منعوني عقالاً مما أعطوا رسول الله (ﷺ) لقاتلتهم عليه، ومضى بنفسه إلى قتالهم».[4]

ويتبين عمق الخلاف حول هذه المسألة مرة أخرى في أن «عمر في أيام خلافته.. رد السبايا والأموال إليهم»ـ.[5] غير أن هذه الخلافات لم تبرز بصورة واضحة، وتنتقل من النخبة القبلية والسياسية إلى العامة، إلا في عهد عثمان بن عفان، الذي بالغ في إقطاع ذويه وقرابته[6] مارس سياسة ذات نزعة قبلية واضحة،

---

[1] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص16.

[2] ابن قتيبة، الأمامة والسياسة، ص38

[3] تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص37.

[4] الملل والنحل، ج1، ص25.

[5] المصدر السابق، ص25.

[6] البلاذري، فتوح البلدان، ص272. (تطور نظام ملكية)..ص113. انظر كذلك: المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص342.

جعلته يصطدم بكل القوى القبلية غير الأموية. فقد رد الحكم بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله (ﷺ)، ونفى أبا ذر إلى الربذة، وزوج مروانا بن الحكم بنته، وسلمه خمس غنائم إفريقية وقد بلغت مائتي ألف دينار، كما آوى عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وكان رضيعه بعد أن أهدر النبي عليه الصلاة والسلام دمه، وولاه مصر بأعمالها.[1] وأكثر الإستدانة من بيت المال له ولأقربائه ولأنصاره، بحجة أن: «أبا بكر وعمر تركا من ذلك ما هو لهما، وإني أخذته فقسمته في أقربائي».[2] لقد جعلت هذه السياسة عثمان بن عفان يصطدم بعدد من الحساسيات القبلية التي لم ترضها الإمتيازات التي أصبح يتمتع بها البيت الأموي، وبصورة خاصة جماعة القراء، التي شكلت النواة السياسية الأولى للحركة الخوارجية.[3] ورفعت لواء المعارضة السياسية ضد عثمان، الأمر الذي دفعه إلى نفي عدد من أعضائها إلى الكوفة.[4]

★ تحول الصراع السياسي إلى صراع عسكري.

تحولت الجزيرة العربية إلى الإسلام في زمن قياسي، لعدة أسباب من أهمها، الدعوة التي كان يحملها الإسلام إلى العدالة الإجتماعية والمساواة بين المسلمين مساواة تامة، على أساس الأخوة في الدين. لكن ما إن بدأت حركة الفتوحات في إعطاء ثمارها، حتى استطاع عدد من الصحابة مثل: طلحة و الزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن وقاص وزيد بن ثابت أن يراكموا ثروات خيالية في زمن

---

(1) المصدر السابق، ص26

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج3، ص64

(3) تاريخ الأمم والملوك، ج6، ص3360

(4) طبقات ابن سعد، ج3، ص76،7

قياسي.[1] في مقابل عموم المسلمين الذين لم يستفيدوا إلا بصورة محدودة.

هكذا، بدل أن تلعب حركة الفتوحات دور التوازن الإجتماعي، فإنها دفعت في اتجاه قدر متزايد من التقاطب السياسي، بسبب هيمنة قريش السياسية والإقتصادية، وكذلك بسبب طبيعة ترتيب ديوان العطاءات، الذي كان يتم توزيع الفيء فيه بناءاً على ثلاثة مقاييس عامة:

- النسب والقرابة برسول الله قبيلة بعد قبيلة.
- أساس السابقة في الإسلام وحسن الأثر في الدين.
- التفضيل عند انقراض أهل السوابق بالتقدم والشجاعة والبلاء في الجهاد.[2]

لقد أدت هذه المقاييس إلى تكديس الثروة، وإلى مراكمتها في يد قلة قليلة من المسلمين. وبالتالي، إلى جعل المجتمع الإسلامي يسير في اتجاه معاكس للأهداف التي رسمها، وهو ما جعل الخطاب الخوارجي يستهوي ويستقطب عدداً من الشرائح والفئات التي تأخر إسلامها، والتي لم تستفد من حركة الفتوحات. لذلك وجدت حركة الخوارج صدى واسعاً بين عدد من قبائل البادية العربية، كما نسبتهم ك: «أعاريب بكر وتميم».[3] فهذه القبائل، ليست بذات قرابة من الرسول، ولا سابقة في الفتوحات، كما أن بلاءها في الجهاد جاء متأخراً نسبياً بفعل تأخر إسلامها.

إلى جانب هذا التقاطب الإقتصادي، ظل عدد من القرشيين يعانون من خلط

---

[1] «تشير المصادر إلى أن الزبير امتلك دورا وخططا في البصرة والكوفة ومصر، بلغ ماله عند وفاته خمسون ألف دينار، عدا ألف من الإبل والفرس ومثلها من العبيد والإماء. أما طلحة بن عبيد الله فكانت غلته من العراق وحده ألف دينار كل يوم، إضافة إلى أموال أخرى. وبلغ ربع ثمن مال عبد الرحمان بن عوف الذي أصاب كل زوجة من زوجاته الأربع ثمانين ألفا. وخلف سعد بن أبي وقاص ثورة طائلة أيضا، رغم أن عمر كان قد قاسمه أمواله حين عزله عن الولاية. وعندما مات زيد بن ثابت ترك زموالا من الذهب والفضة شيئا كثيرا حتى قيل أنه كان يكسر بالفؤوس. أما يعلى بن منبه فلم تقل ثروته عن الآخرين».

محمد علي نصر الله، تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام، دار الحداثة، بيروت، 1982، ص111.

[2] السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، دار النهضة العربية، 1970، ص523.

[3] تاريخ الطبري، ج6، ص620.

عميق، بين آصرة القبيلة ومفهوم الدولة، ولم يستطيعوا أن يتملكوا الوعي بأهمية المشروع السياسي الذي يقبلون عليه، حيث ظلوا يعتقدون أن ما تحقق من ثروة ومن فتوحات، إنما هو فضل وامتياز لقريش وحدها، الأمر الذي دفع سعيدا بن العاص إلى أن يعلق على فتح العراق بقوله «إنما السواد بستان قريش».[1] وهو القول الذي استدعى رداً صارماً من الأشتر، أحد الزعامات الخوارجية لاحقاً، الذي رد على سعيد بن العاص قائلاً: «أتجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بستاناً لك ولقومك؟ والله لو رامه أحد لقرع قرعا يتصأصأ منه».[2]

هذا التقاطب، لم يبق مقتصراً على أشكال التنافس الإقتصادي والإجتماعي، بل بدأ يأخذ تعبيرات ثقافية شاملة، وعاد الشعر، كما كان عليه الأمر قبل الإسلام، لكي يلعب أدواره السابقة، في التباهي بين القبائل، وفي التحريض ضد قريش بصورة خاصة،[3] كما أدت عملية هيكلة الدولة الإسلامية على أسس قبلية، إلى تقاطب المعارضة السياسية على أسس قبلية، وتأويل الصراع الإجتماعي والسياسي تأويلاً قبلياً[4] و[5].

---

[1] البلاذزي، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959، ج5، ص40

[2] المصدر السابق، ج5، ص40.

[3] عبر أحد شعراء عبد قيس عن التعبير عن حنقه على ما آلت إليه الأمور منشداً:

تولت قريش لذة العيش واتقت بنا كل فج من خراسان أغبرا

- تاريخ الأمم والملوك، ج9، ص1580.

[4] فعندما استولى الضحاك بن قيس الشيباني الخوارجي على العراق وأخذ البعة من عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وسليمان بن هشام بن عبد الملك، قال شاعر من الخوارج:

ألم تر أن الله أظهر دينه وصلت قريش خلف بكر بن وائل

- تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص620.

[5] كما أنه حين تمكن أبو حمزة الخارجي من هزيمة أهل المدينة في وقعة قريد فإنه أخذ يعرض من أسر في المعركة، فمن كان قرشيا قتله، ومن كان أنصاريا خلى سبيله.

- نايف محمود معروف، الخوارج في العصر الأموي: نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص28.

لقد وفر هذا التقاطب الإجتماعي والسياسي جميع شروط الإنفجار العسكري، الذي ابتدأ لحظة مقتل عثمان. وأصبحت المواجهة العسكرية صريحة داخل قبيلة قريش، بين البيتين الأموي والهاشمي، وبين القرشيين وعموم القبائل التي لم تستفد من حركة الفتوحات، كما تفاقمت الصراعات، بين العرب نفسها التي انقسمت عقب موقعة مرج راهط إلى قيسية ويمنية.[1] وقد انعكس هذا الوضع بصورة واضحة على المستوى السياسي، فبعد وفاة معاوية بن يزيد، بايع الناس عبد الله بن الزبير في الحجاز، وبايع أهل البصرة واليهم عبد الله بن زياد، كما مالت بعض الأقاليم إلى الدعوة العلوية، وسقط البعض الآخر تحت يد الخوارج، وتعكس رواية ل: الطبري مروية عن المختار الثقفي، مدى التضعضع العام الذي وصلت إليه الدولة العربية في حينه. يقول المختار الثقفي: «إنما أنا رجل من العرب، رأيت الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة انتزى على اليمامة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب، فأخذت هذه البلاد فكنت كأحدهم».[2]

وقد انعكس هذا التفكك على الهيبة الخارجية للدولة العربية، إلى درجة أن الدولة البيزنطية بدأت تراودها الأحلام في استعادة امبراطوريتها بالشام، الأمر الذي دفع عبد الملك بن مروان إلى السعي إلى مراضاتها وإلى دفع الجزية إلى البيزنطيين لأول مرة منذ بداية الفتوحات العربية.[3]

- العام والخاص بين الظاهرة التأصيلية المعاصرة والخطاب الخوارجي.

تنطبق خصائص الخطاب التأصيلي المعاصر، بصورة تكاد تكون حرفية على الخطاب الخوارجي. فالخطاب الخوارجي خطاب شمولي، لأنه يفترض استغراق

---

[1] تاريخ الدولة الأموية.

[2] تاريخ الأمم والملوك، ج5، 107.

[3] تاريخ الدولة الأموية، ص236.

النص للواقع، بصورة وثوقية ومسبقة، وتضمنه كل الإجابات، عن جميع الأسئلة الممكنة، التي تطرحها الممارسة العملية، في كل زمان أو مكان. وهو خطاب نصي ومتعال، لأن المبدأ الذي رفعه الخوارج كشعار لخروجهم عن علي، هو الدعوة إلى تحكيم كتاب الله، ولأنه خطاب يسلم بأن مسألة الحكم أمر إلهي[1] على خلاف ما كان عليه الحال بالنسبة ل: أبي بكر، مثلا، الذي بنى اختياره ل: عمر على أساس تدبر عقلي وشخصي.[2] كما يمكن وصف الخطاب الخوارجي بأنه خطاب كلياني، بدليل موقف الخوارج من مرتكب الكبيرة، عن بقية الفرق الإسلامية، في القول بكفر مرتكب الكبيرة وخلوده في النار، كما أنه خطاب قطعي بسبب تقسيمهم للناس إما إلى مسلم أو كافر، وتكفيرهم كل من لا يرى رأيهم. كما يبرز الأساس السلفي لفكر الخوارج في رفضهم، لمظاهر الغنى والبذخ الشديد، التي تفشت بين عدد من الصحابة[3] ومعارضتهم الشديدة للتحولات التي عرفها نظام الحكم، الذي حوله الأمويون إلى حكم وراثي، والذي يطالب به العلويون انطلاقا من قرابتهم للنبي.

لهذه الأسباب كلها تركزت دعوة الخوارج على بناء نظام الحكم على أساس من كتاب الله وسنته، وعلى الشورى بين المسلمين، بعيدا عن أية اعتبارات قبلية.[4]

---

[1] «لم حكمت الرجال في أمر الله، لا حكم إلا لله»

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، 1982، دار المعرفة، بيروت، ص115.

[2] «أترضون أن أستخلف عليكم، فإني والله ما آلوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة وإني أستخلف عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا»

- تاريخ الأمم والملوك، ج4، ص51.

[3] انظر الإنتقادات التي وجهوها لابن عباس عندما جاء لمفاوضتهم نيابة عن علي

- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، ص389 (عن الخوارج في العصر الأموي).

[4] « إنما خروجهم في الزمان الأول على أمرين: أحدهما بدعتهم في الإمامة. إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش.. وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلا، وإن احتيج إليه، فيجوز أن يكون عبدا أو حرا أو نبطيا أو قرشيا ». الملل والنحل، ص116

لقد تسبب هذا الخطاب المساواتي الجذري، في إحراج وحيرة شديدين لخصوم الخوارج، الذين لم يجدوا أية مبررات دينية لاستعداء الناس عليهم، بسبب ورعهم الكبير وتشددهم في الدين. فعندما سأل علي ابن عمه ابن عباس هل هم منافقون، أجابه قائلاً: «والله ما سيماهم بسيما المنافقين، إن بين أعينهم لأثر السجود، وهم يتأولون القرآن».[1] لذلك لم يجد الشهرستاني من حجة لإدانتهم إلا أن يجزم أنهم المقصودون بالحديث النبوي: «تحقر صلاة أحدكم في جنب صلاتهم، وصوم أحدكم في جنب صيامهم، ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم».[2]

ب ـ بين الخصائص العامة للخطاب التأصيلي المعاصر وخصائص الخطاب التأصيلي في العصر الوسيط.

ـ الشروط العامة لانبثاق الخطاب التاصيلي في العصر الوسيط

عاشت الدولة العربية حالة متصاعدة من الضعف السياسي والعسكري، ابتداء من القرن التاسع الميلادي. كانت أولى مظاهر هذا الضعف، زعزعة مكانة الخلافة، وتراجع دورها في اتخاذ القرار. لقد أصبح الخلفاء العباسيون في هذه المرحلة، مجرد رهائن في أيدي المماليك الذين يسخرون مؤسسة الخلافة بالصورة التي يريدون، وأصبح الخلفاء يتعرضون للعزل والتولية والسجن والتعذيب من طرف مماليكهم، لا عمل لهم إلا منادمة جواريهم وغلمانهم.[3] إلى درجة أن عدداً من الشعراء أصبحوا

---

[1] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، البابي الحلبي، القاهرة، 1967، ج3، ص310.

[2] الملل والنحل، ص115.

[3] يروي السيوطي عن الخليفة محمد بن المنصور قوله:

رب نمم لي نعيمي	بأبي حفص نديمي
إنما لذة عيشي	في غناء وكروم
وجوار عطرات	وسماع ونعيم

ـ تاريخ الخلفاء، ص295.

يتندرون على الخلافة في أشعارهم، لغياب دورها السياسي وتحولها إلى معنى يحمل دلالة العجز اللهو والفجور.[1] وقد سجل هذا الإنحطاط درجته القصوى مع خروج الخليفة القاهر يتسول في شوارع بغداد، وهو يردد: «تصدقوا علي فأنا من عرفتم»،[2] بعد أن سمل المماليك عينيه وعزلوه.

كما أدى ضعف مؤسسة الخلافة، إلى تفكك أوصال الدولة المركزية وإلى ظهور عدة إمارات محلية، على أسس إقليمية ومذهبية:

الدولة	المؤسس	الإقليم	المذهب	التاريخ
الطاهرية	طاهر بن الحسين.ف	خراسان		821 - 873
الصفارية	يعقوب بن الليث.ف	خراسان		867 - 910
السامانية	سامان حذاه	بخارى		819 - 1005
القراخانية	بعراخان هارون	بخارى		
الغزنوية	سبكتكي	غزنة - أفغانستان		977 - 1186
طبرستان	الحسن بن زيد	طبرستان	ش	868 - 965
الحمدانية	أبو الهيجاء	الموصل		990 - 109
المروانية	باذ	ديار بكر		983 - 1085
العقيلية	الحسن بن مروان	ديار بكر		990 - 1096
المرداسية	صالح بن مرداس	حلب		1023 - 1079

---

[1] كقول الشاعر:

خليفة في قفص — بين وصيف وبغا

يقول ما قالا له — كما يقول البغا

- السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق رحاب خضر عكاوي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1992، 379.

[2] تاريخ الخلفاء، ص416.

الطولونية	أحمد ابن طولون	مصر		868 - 905
الإخشيدية	طفح بن جف	مصر		935 - 969
الفاطمية		مصر		909 - 1171
الزنكية		الموصل وبلاد الشام		1127 - 1222
الأيوبية				1169 - 1254
الأموية				756 - 1031
الإدريسية				789 - 926
الأغالبة				800 - 909
المرابطون				1056 - 1147
الموحدون				1130 - 1269

نقلاً: عن سهيل زكار، تاريخ الدول العربية في العصر العباسي الثاني، مطبعة جامعة دمشق، ص370.

وإلى عدد من الإنتفاضات، بسبب الظلم الإجتماعي وثقل الضرائب والأتاوات التي كان يفرضها السلاطين لتمويل حروبهم الداخلية، وكذلك بسبب توالي القلاقل الإجتماعية والخلافات المذهبية، بحيث أن جميع هذه الإنتفاضات، كحركة الزنج في البصرة، وحركة القرامطة انطلاقاً من الكوفة، كانت تحمل تعبيرات مذهبية رافضة للثقافة المهيمنة. تماماً كما أن أهل السنة أنفسهم، كانت تتوزعهم صراعات مذهبية، بين الفقهاء والحركات الصوفية من جهة، وبين الفقهاء أنفسهم، من شتى الفرق، وهو ما كان يودي إلى اصطدامات واسعة، تندلع لأسباب تافهة أحياناً، كالفتنة التي قامت بسبب الإختلاف في تفسير الأية «وعسى

أن يبعثك ربك مقاماً محموداً» ـ سورة الإسراء آية 79. بين الحنابلة وغيرهم من المذاهب، والتي أدت إلى عدد من القتلى، والصراعات الفقهية التي دارت بين الحنابلة والأشاعرة، ثم بعد ذلك بين الحنابلة والأشاعرة «فهاجت فتن وقتلت جماعة».[1]

وهو ما كان يجعل الصراع الإجتماعي يتمازج مع الصراع المذهبي ويتماهى فيه، بحيث يصبح من العسير فصل هذه الحيثيات والمعايير عن بعضها البعض، كما حصل في نهايات الدولة الأموية.[2]

لقد أدى هذا الضعف الواضح، الناتج عن تفاقم الصراعات الداخلية، الإجتماعية، السياسية والثقافية، إلى إذكاء الأطماع الأجنبية المحيطة بالدولة العربية، فتجددت المناوشات بين البيزنطيين والإمارات الإسلامية الشمالية، واعترف المجمع الكنسي البابوي بحق القتل، ومشروعية استعماله ضد الكفار ـ المسلمين ـ، وتجاوبت الإمارات الأوربية مع دعوة البابا للجهاد المقدس، لتحرير المقدسات المسيحية في المشرق، وطرد المسلمين منها، وتم الإعداد لأول حملة صليبية على بلاد الشام، سنة 1097، سقطت على إثرها القدس في يد الصليبيين سنة 1099.

في نفس الوقت، بدأ الزحف المغولي يمتد من الشرق، دون أن يجد أمامه أية مقاومة حقيقية من الدولة العربية في بغداد، التي سقطت بين فكي كماشة، الصليبيون من الغرب والمغول من الشرق. لكي تنهار عاصمة الخلافة بصورة مأساوية، تحت سنابك خيل المغول سنة 1258، الذين أطلقوا القتل والسلب والنهب في بغداد. ولم يتوقف الزحف المغولي إلا بهزيمتهم في موقعة عين جالوت، في فلسطين، بقيادة المملوكين قطز وبيبرس.

---

[1] تاريخ الخلفاء ص، 456

[2] حيث أصبحت ظاهرة التشيع، تعبيراً عن المعارضة السياسية للموالي.

ـ انبثاق الخطاب التاصيلي في العصر المملوكي

أصبح الإسلام السني في العصر العباسي، مع بعض الإستثناءات القليلة، عبارة عن جزر عقدية وفكرية صغيرة معزولة في الحواضر الكبرى. تحيط بها النوازع والحركات العرقية و المذهبية المختلفة من كل جهة.[1] بل لقد أصبح محاصراً حتى داخل هذه المدن، من طرف الحركات الصوفية، التي تعاظم تأثيرها بين أوساط العامة، و فرق الشيعة التي تعاظمت سطوتها بعد دخول البويهيين إلى بغداد. وقد انكمش دور الإسلام السني إلى أقصى حدوده، بصورة خاصة، بعد الغزو المغولي فقد: «أطلق هولاكو لجنوده وسواهم حرية التصرف ضد جميع أهل السنة من المسلمين.. ولم يتعرض المغول لكل من المسيحيين والشيعة... وهكذا استطاع المسيحيون أن يعيدوا بناء كنائسهم والشيعة مساجدهم، وأن يعقدوا احتفالاتهم ومواكبهم الدينية العامة».[2]

لقد أدى هذا الإنهيار العام، بالإضافة إلى جو اليأس وفقدان الثقة الذي تلاه، إلى حصول انكفاء عام داخل الأمة، وفي الحركة الفكرية بوجه عام، فتراجعت الفلسفة وعلم الكلام والنزعات العقلية، لكي تحل محلها التيارات الإشراقية والباطنية. بموازاة مع ذلك، تراجعت الإتجاهات الفقهية المجددة، المنفتحة على متطلبات الواقع الحي في قراءتها للنصوص. وأصبح فقهاء البلاطات يتقاسمون فضاء التشريع مع مقابلهم النظري، فقهاء الإستيلاب، الذين يخضعون النص لقراءة شخصية، في خطوة أولى، ثم يخضعون الواقع لهذه القراءة، بدعوى قدسية النص. ورغم التأثير المحدود لهؤلاء وأولئك، ظلت المذاهب والطرق الصوفية، تمارس تأثيراً قوياً على العامة واستطاعت زعاماتها، انطلاقاً من ذلك، أن تبث عدداً من

---

[1] الباطنية، البابكية، حركة الحشاشين، القرامطة.

[2] سهيل زكار، تاريخ الدولة العربية في العصر العباسي الثاني، مطبعة جامعة دمشق،1989، ص370.

الإعتقادات التي لاتتطابق والإسلام السني، كـالقول بـالحلول، وبسـقوط التكليـف عن العارف، الذي يتكشف له الحق، وهو ما أصبح يمثل خطراً داهماً على العقيـدة السنية ويتهددها في جوهرها. كمـا استطاعت المـدارس والطـرق الصوفيـة، نتيجـة لشعبيتها، أن تتحول إلى قطب من أقطاب النفوذ الإجتماعي والسياسي، وأن تعـزز موقعها في الصراع الدائر بينها وبين فقهاء أهل السنة. وهو مـا لـم يـترك أي خيـار أمام الحركة الفكرية الفقهيـة السـنية، إلا أن تشـحذ ترسـانتها النظريـة، لـلرد علـى الفرق الأخرى، سواء تعلـق الأمـر بالفلاسـفة أو المتكلمـين أو المتصوفـة أو الشـيعة الجعفرية والفرق المتفرعة عنها، التـي تـأثر عـدد مـن شـيوخها بـالمعتقدات المشـرقية القديمة. وأن تسعى إلى تقديم تفسـير لحالـة الضعـف والوهـن المطلـق الـذي يعيشـه المسلمون، وتسلط الأمم الأخرى عليهم. وأخيرا، أن تقـدم تصـوراً جديـداً للتديـن السني، يستجيب للإحتياجات، ويستطيع الرد على التحديات المتعددة.

- بين خصائص الخطاب السلفي في العصر المملوكي وخصائص الخطاب التأصيلي المعاصر

★ في تفسير البلاء الذي أصاب الأمة:

لعب الحديث النبوي الذي يتحـدث عـن ضعـف المسـلمين ووهنهـم في زمـن معين: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعي الأكلـة علـى قصعتهـا. قلنـا يـا رسول الله أمن قلة بنا يومئذ؟ قال: أنتم يومئـذ كثـير ولكـن تكونـون غثـاء كغثـاء السيل، ينتزع الله المهابة من قلوب عدوكم، ويجعـل في قلوبكـم الوهـن. قلنـا ومـا الوهن؟ قال: حب الحياة وكراهية الموت.»[1] دوراً كبيراً في تأطير الثقافة السياسـية للعصر، حتى أننا نجده يتكرر عند كل مفكـري المرحلـة. وهـو مـا أعطـى للفقهـاء فرصة لتفسير أسباب الإنحطاط والدعوة في نفس الوقت إلى إعادة بنـاء الديـن علـى أسس جديدة. فابن تيمية يرى أنه: «لما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين

[1] مسند احمد، ج5، ص278.

رسول الله (ﷺ) سلطت عليهم الأعداء».[1]

لذلك فإن الخروج من هذه الوضعية لم يكن ليتم إلا بسبيلين، الرد على الفلاسفة والمتكلمين والباطنية والمتصوفة والطعن في معتقداتهم وإفحامهم، ثم تبسيط العقيدة الإسلامية السنية، عبر فصلها عن التأثيرات الكلامية والفلسفية والعودة بها إلى أصولها في الكتاب والسنة، وقد اضطلع بهذه الأمة عدد من فقهاء أهل السنة، ك: ابن تيمية (1263 - 1328) وابن جماعة (ت.1333) والغزالي (1059 - 1111) وابن كثير (1300 - 1372)، و ابن القيم الجوزية (1292 - 1350)، والماوردي (991 - 1031).

★ في الرد على الفرق الأخرى:

رغم تأثره الواضح بالمنطق والفلسفة، وبالرغم من نزعته الصوفية، كرس الغزالي الجزء الأكبر من كتاباته، للرد على المتكلمين والفلاسفة وعلى من وصفهم بالباطنية، وانتهى إلى توجيه نقد شديد لمناهج علم الكلام والدعوة إلى منع العوام من الخوض فيه، لما قد يلتبس عليهم من الأمور.[2] ثم عكف بعد ذلك، على دراسة كتابات الفلاسفة اليونان وأتباعهم من المسلمين.[3] وانتهى إلى تقسيمهم إلى ثلاثة فئات: الدهريون، وهم الذين أنكروا وجود الصانع وادعوا أن العالم قائم بنفسه. الطبيعيون، وهم رغم اعترافهم بوجود الخالق، فهم ينكرون الثواب والعقاب والبعث، وهم زنادقة في رأيه. الإلهيون وهم الفلاسفة الإسلاميون الذين وإن

---

[1] ابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى، المطبعة العامرة الشرقية، 1323هـ، ص138.

[2] ـ الإقتصاد في الإعتقاد.

ـ إلجام العوام عن علم الكلام.

ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

[3] المنقذ من الضلال، ص80

زعموا برأيه، تصحيح أخطاء اليونان فهو يكفرهم في ثلاثة أشياء، قولهم بقدم العالم وإنكارهم البعث الجسدي، وقصرهم معرفة الله على الكليات دون الجزئيات.[1] أما بالنسبة للباطنية فقد ألف الغزالي عدداً من الكتب للرد عليهم[2] وقد ركز في هذا الطعن على عقيدتهم في عصمة الإمام، لأنها لا تستند في رأيه على مقدمات ضرورية. أما ابن تيمية فلم يكتف بتفنيد عقائد الباطنية، بل شارك شخصياً في حملات عسكرية لتأديبهم، إلى جانب تأليفه عدة تصنيفات للرد عليهم.[3] وإذا كان الغزالي قد تجنب أن يثقل على المتصوفة نظراً لعقيدته الصوفية، فإن ابن تيمية لم يكن مختاراً في مساجلاته مع الأشاعرة، الذين كانوا يتصيدون بعض فتاويه لإحراجه وتأليب الحاكمين عليه.[4] كان الجهد النظري ل: ابن تيمية موجهاً بالأساس للطعن في عقائد الباطنية والصوفية. وإذا كان من شأن عدائه للباطنية أن يعزز شعبيته، فإن تهجماته على رحالات الصوفية، الذين كانوا يتمتعون بشعبية كبيرة، وكذلك خصوماته مع الأشاعرة، جرا عليه كثيراً من المحن، انتهت بسجنه وبصدور مرسوم سلطاني يمنعه من الفتوى.[5]

---

[1] عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة،1967، ص225.

[2] ـ فضائح الباطنية.

ـ الرد على البطنية.

[3] ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح.

ـ فصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان.

ـ مجموعة فتاوى.

[4] (لا يقع الطلاق بالحلف بدل الحلف بالله ولكن على الحالف كفارة اليمين المعروفة) (طلاق الثلاث بلفظ واحد لا تقع به إلا طلقة رجعية)

ـ محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، ص34

[5] الذهبي، تذكرة الحفاظ، مطبعة دائرة المعارف،1955، ص1496.

* إعادة بناء الدين على اسس بسيطة.

من أجل الدفاع عن الإسلام السني، والتصدي للإنشقاقات، عمل ممثلو السلفية الأولى، في العصر المملوكي، على إعادة بناء مفهوم الدين، على أسس ترتكز على البساطة في الإعتقاد، وهو ما يبدو في تقسيم الغزالي للأدلة إلى قسمين: الأدلة النقلية، التي يمكن أن يهتدي بها جميع المسلمين، والأدلة العقلية المتاحة لشريحة ضيقة من الناس، والتي لاتخلو من الضرر «أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به بعض الناس ويستضر به الأكثرون».[1]

هذا الموقف نفسه يعبر عنه ابن تيمية بدقة في نقده للمنطق، حيث يعتبر اللجوء إلى المنطق العقلي السبب الأساسي للفرقة والإختلاف.[2] وهو ما جعل رواد المدرسة السلفية في العصر المملوكى، ينطلقون من مرجعيات مشتركة، تقوم على أولوية النقل. فابن تيمية مثلا، يدعو إلى تفسير القرآن أولا بالقرآن، فإن امتنع ذلك فبالسنة، ثم بأقوال الصحابة، فالتابعين وتابعيهم[3] كما يدعو ابن كثير في مقدمة تفسيره، إلى اعتماد نفس المبادىء[4] ويذهب الغزالي أن مذهب أهل السلف هو الحق.[5]

أما الماوردي فيخلص إلى تلفيق نظري بين عدد من المرجعيات النصية، وبين مقتضيات نفعية من أجل الخلوص إلى نظرية إسلامية في الحكم.

إن القارىء العرضي لكتاب الأحكام السلطانية، الذي يلاحظ استعراض

---

[1] الغزالي أبو حامد، إلجام العوام عن علم الكلام، ص29.

[2] ابن تيمية، نقض المنطق، ص44.

[3] ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص6.

[4] ابن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1986، ج1، ص4.

[5] محمد أبو زهرة، 287.

الماوردي للأدلة الشرعية الداعمة لسلطة الخليفة، قد يستشف خطأ أن هذا الجهد النظري، يسعى إلى تدعيم السلطة السياسية القائمة، ويندرج تبعاً لذلك في السياق الرسمي. غير أن العودة إلى الظروف السياسية المحيطة بالعصر، تبين أن السلطة الفعلية كانت في متناول السلطان، صاحب الشوكة، وأن مؤسسة الخلافة لم تكن تحظى إلا بسلطة رمزية، وبحضور مأساوي، يبدو فيه الخليفة رهينة في يد صاحب الوقت في أغلب الأحيان.

لذلك فإن الماوردي، بسعيه إلى توسيع سلطات الخليفة، المستندة إلى اعتبارات فقهية، على حساب سلطات صاحب الوقت الزمنية، يخضع لمقتضيات منطق تأصيلي، ويسير بصورة معاكسة لأي تصور رسمي.

لقد كان الماوردي يدرك جيداً، صعوبة استعادة الخلافة لدورها في حينه، نظراً للتفاوت الكبير في موازين القوى، بين الخليفة وصاحب الوقت، لذلك لم ير مانعاً في أن يقتصر السلطان على السلطة الروحية عند الضرورة، مع قيام صاحب الشوكة بمهامه الزمانية، كما أنه لم يعترض على أن يتمتع ولاة الأقاليم البعيدة بسلطات واسعة، شريطة أن يقدموا البيعة للخليفة.[1] ويوافق الغزالي الماوردي الرأي في نظريته للخلافة وفي مشروعية تسلط صاحب الشوكة، فهو يرى: «أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس، وأن الولاية نافذة للسلاطين والمبايعين للخليفة... الولاية لاتتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة».[2] ويذهب ابن جماعة إلى أبعد من ذلك، حيث يسلم بصحة إمامة صاحب الشوكة، وبصحة بيعته حتى إن فرضها بحد السيف، وبصحة إمامة من يستطيع قهره بدوره،

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، مطبعة الوطن، مصر، 1298هـ.

[2] أبو حامد الغزالي، الإحياء، القاهرة، 1352ه، ج2، ص124.

حتى ولو كان جاهلاً أو فاسقاً.[1]

إن هذه التصورات وإن كان يبدو ظاهرياً أنها تصب في السياق الرسمي، نظراً لإضفائها المشروعية على النظام القائم، أياً كانت الإعتبارات المحيطة بقيامه، فإنها في العمق، تصب في السياق التأصيلي، لأن الخليفة كان محروماً عملياً من ممارسة سلطاته، ولأنه كان يشكل مكوناً من مكونات المعارضة السياسية بدوره.

وتبرز الخاصية الكليانية في هذه المرحلة بصورة خاصة في تكفير الغزالي للفلاسفة المسلمين، وفي تبديعه لفرق الشيعة، وكذلك في فتاوى ابن تيمية، سواء في تكفيره للفرق الضالة، أو في فتواه المتعلقة بأهل مردان،[2] كما تبدو الخاصية النصية في ترتيب الأدلة الشرعية، عند كل من هؤلاء، وفي إعطائهم الأولوية للنقل وفي قول ابن تيمية وابن القيم الجوزية بوجوب العمل بالحديث الضعيف.[3]

إن قراءة متمعنة في تراث المدرسة السلفية الأولى، في العصر المملوكي، تبين أن هذه المدرسة تحمل جميع الخصائص النظرية التأصيلية، فهي سلفية من حيث سعي ممثليها إلى التأسيس لقطيعة بين العقيدة وبين المناهج والإواليات المنطقية والفلسفية اليونانية، والعودة بها إلى بساطتها الأولى. والدعوة إلى الإستدلال بالنصوص النقلية وسيرة المسلمين الأوائل، بدل العقل والمنطق. وتقديم أجوبة على

---

[1] «فإن خلا الوقت من إمام، فتصدى لها من هو من ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، ولايقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم».

ـ ابن جماعة، تحرير الأحكام،

نقلا عن: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص188

[2] أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المطبعة الخيرية، مصر.

[3] ابن تيمية، علم الحديث، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، مطبعة عالم الكتب، بيروت، 1984، ص158

قضايا العصر، انطلاقاً من الصورة النموذجية التي يقدمها الإسلام الأول.

كما تبدو الخاصية النصية لفكر هذه المدرسة، في إجماع ممثليها على إعطاء الأولوية المطلقة للمصادر النقلية والتقليد على الإجتهاد العقلي. أما الخاصية الشمولية فتبدو في سعي هؤلاء إلى اشتراع جميع الأحكام من النص، أو القياس عليها، وتقليد السلف.

ج ـ الحركة التأصيلية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

يمكن تحديد النموذج التأصيلي الثالث، في الإمتداد الواسع الذي عرفته المدرسة السلفية، على المستويين الفكري والجماهيري في أواسط القرن التاسع عشر.

حتى حدود هذا التاريخ، كانت الدولة العثمانية، بالرغم من كل مثالبها، درعاً معنوياً أكثر منه مادياً، يحمي العالم الإسلامي من الأطماع الإستعمارية الغربية، لكن تعاظم البون الإقتصادي والتقني بينها وبين الغرب، واستنزاف إمكانياتها في سلسلة من الحروب المتتالية، وفي قمع الإنتفاضات المتلاحقة، جعل وجودها في العالم العربي يفقد معناه، ويختزل في جباية الضرائب، والإشراف على أعمال السخرة، وفي نهب الخيرات الإقتصادية للبلدان الواقعة تحت الإحتلال، وتوزيع الإمتيازات على الولاة وقادة الجيش الأتراك.

أمام تفاقم خطر المد الإستعماري، وتضعضع بنية الدولة المركزية، وقصورها عن أداء مهامها، أصبح على المجتمعات الواقعة تحت الإحتلال العثماني، أن تدافع عن نفسها بنفسها، وأن توظف لهذه الغاية، أشكال تنظيمها ومؤسساتها التقليدية[1] التي وفرت لها عبر التاريخ، القدرة على التعبئة، والحماية الذاتية من الأخطار الخارجية، باعتبارها القوى المعنية بالدرجة الأولى بالدفاع عن حياضها.

---

[1] القبيلة، الزاوية، الرباط..

لقد لعب التدين الشعبي، ضمن المؤسسات المذكـورة، دوراً أساسـياً في تعبئـة المجتمـع وفي تـأطيره، مـن أجـل التصـدي للتدخــل الإسـتعماري، بعــد اسـتقالة العثمانيين، فتصدت حركة الأمير عبد القادر للفرنسـيين، مباشـرة بعـد تدخلهـم في الجزائـر، سـنة1832. كمـا تولـت الحركـة المهديـة في السـودان، مقاومـة الإحتــلال الإنجليزي سنة1881، لتتلوها بعد ذلك الحركـة السنوسـية في ليبيـا سـنة1912 وثـورة عبد الكريم الخطابي في المغرب سنة 1921.. وهي كلها حركات انبثقت عن التدين الشعبي ذي الأصول الصوفية.

غير أن هذا الدور، الذي اضطلعت به حركات تنتمي في عمقهـا إلى السـياق الشعبي، لم يكن ليعطي ثماره، ويسير بعيداً في عملية المقاومة، ويستوعب الظروف المحيطة، لولا التأطير النظري للحركـة السـلفية، وبصـورة خاصـة الـدور التنويـري الذي لعبته مقالات محمد عبده، وتجربة العروة الوثقى الرائدة.

كان الأفغاني ومحمد عبده، ينطلقان من قناعة مشتركة، مضمونهـا الأساسـي أن ابتعاد المسلمين عن روح الدين الإسلامي الحقيقية، هي السبب في ما ابتليـت بـه الأمة من مصائب ومن نكبات. وأن العالم الإسلامي، لـن يسـتطيع اسـتعادة قوتـه، والتصدي لأخطار الغزو الإستعماري، إلا إذا فهم الدين على أسس جديـدة. تقـوم علـى العـودة بـالدين إلى أصولـه الأولى، وعــودة الخلافـة الإسـلامية إلى ممارسـة صلاحياتها،[1] وتخليص الإسلام مما علق به من بدع، وإعـادة فتـح بـاب الإجتهـاد، والتوفيق بينه وبين متطلبات المدنية الحديثة.

[1] «إن الممالك الإسلامية في الشرق، لاتسلم من شراك أوربا، ولا مــن السـعي وراء إضعافهـا وتجزئتهـا، وفي الأخير ازدرادها واحدة وراء الأخرى، إلا بيقظة وانتباه عمومي، وانضواء وراء راية الخلافة الأعظم»
ـ الأفغاني،خواطر، العروة الوثقى،ص34.

- المدرسة السلفية بين دواعي التاصيل ومقتضيات التحديث.

مع أن المدرسة السلفية، شكلت الإرهاص النظري الأساسي، لقيام حركة تأصيلية في مصر، في العقد الثاني من القرن العشرين، وأن هذه المدرسة، حملت عدداً من خصائص هذا الخطاب، فإنه لايمكن القول أن خصائص التصور التأصيلي تنطبق عليها تماماً. ذلك أنها انطلقت من رهانين متكاملين، ولكنهما في نفس الوقت متقابلين، لإعادة بناء المجتمع الإسلامي. أولهما ترسيخ المقومات الحضارية الروحية، واستلهامها من أجل استعادة الثقة في الذات. وثانيهما، الإنفتاح على حضارة الغرب، لتوسيع فضاء العقلانية، وتوفير أسباب التمدن، واقتباس معارفه وتقنياته، من أجل امتلاك أسباب القوة.

لقد كان هذا التصور، يحمل بعض سمات الخطاب التأصيلي من حيث تمثله الشمولي للإسلام، لكنه مع ذلك، لم يكن يتردد في استلهام مصادر أخرى مختلفة لإرساء مدنية جديدة[1] كما أنه كان يتميز بطابع سلفي واضح وبدعوته إلى العودة إلى النص ونبذ المذهبية الضيقة، والبدع والطرائق الصوفية.

ورغم أن جوهر الخطاب النظري عند الأفغاني، تركز على الدعوة إلى إحياء الخلافة، فإن الغرب بقيمه العقلانية، وفي بنيته الإجتماعية والسياسية التي تأخذ فيها الحريات الفردية والجماعية مكانة هامة، شكل كذلك مصدراً أساسياً للإستلهام

[1] كان الأفغاني يؤمن أن الإسلام قادر على تقديم حلول لجميع القضايا التي يمكن أن تعترض الإنسان المسلم. لكنه كان يرى مع ذلك، أن نفس الحلول ونفس الحقيقة التي يمكن الوصول إليها عبر الإسلام، يمكن في ذات الوقت، الوصول إليها عن طريق العقل. وبالتالي فإن شمولية الإسلام لا تلغي عنده إمكان اللجوء إلى مصادرأخرى - العقل - لأنها بالنهاية تحقق نفس الأهداف).

- جاء في محاضرته في كلية الفنون:

«الجسم الإجتماعي لا يحيى بدون روح، وإن روح هذا الجسم، هي الملكة النبوية أو الملكة الفلسفية.. أما الأولى فهي هبة من الله.. بينما الثانية تنال بالتفكير والدرس». - رشيد رضا، تاريخ محمد عبده، ج ، ص30

بالنسبة له.[1] ولعل الجاذبية التي كان يمارسها النموذج الغربي، على المرجعيات السلفية للأفغاني، هو ما ظل يحول بين تصورات المدرسة السلفية وبين الإنحسار داخل رؤية تأصيلية صارمة.

لقد كان التصور الذي أرساه الأفغاني، يبدو متكاملاً من خلال سعيه إلى المواءمة بين «روحانية الشرق»، و«مادية الغرب»، مع ذلك، كان هذا التصور يحمل نفيه في داخله. فلكل من هذين النموذجين منطقه الخاص، الذي ينفي المنطق الذي يقوم عليه النموذجة الأخر. لقد حاول محمد عبده، بتذبذب شديد في المواقف، وبصورة تكاد تكون يائسة، أن يحافظ على هذه المزاوجة، الأمر الذي جعله في موقف غير مريح على المستويين النظري[2] والسياسي[3]، مع ذلك، كان هذا التقاطب في المرجعيات عامل خصوبة فكرية وثقافية، لم تتحقق لمصر قبل ذلك، ورسخ تقاليد التعدد المنهجي، وأثمر حواراً نظرياً لا زال المشهد الثقافي العربي يعيش على أصدائه حتى اليوم كما عمل على ترسيخ تقاليد للتعدد الفكري والمنهجي.

---

[1] «إن الأمة التي ليس في شؤونها حل ولاعقد، ولاتستشار في مصالحها، ولا:ثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد، إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم بما يشاء، ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير».
ـ الأفغاني « الأمة وسلطة الحكم »، العروة الوثقى، ص12

[2] تعرضت فتاوى الشيخ محمد عبده لانتقادات شديدة من طرف عدد من شيوخ الأزهر بدعوى أنه كانت تبالغ في إعمال مفهوم المصالح المرسلة المالكي، في قضايا شرعية فيها نصوص واضحة

[3] كان هناك خلط واضح ـ ولازال ـ بين المشاركة الثقافة الإنسانية باعتبارها ملكا مشتركا للإنسانية، وبين الوصاية المؤقتة التي أصبح يمارسها الغرب على هذه الثقافة، حتى أصبحت تبدو أحيانا وكأنها تراث خاص به وحده. وهو ما كان يدفع عددا من خصوم محمد عبده إلى اعتباره مجرد عميل للغرب بسبب تأثيرات الثقافة الغربية عليه.
ـ انظر مثلاً: محمد غازي التوبة.

لقد أثمرت هذه الثنوية المنهجية لمدرسة الأفغاني، امتدادات نظرية غير منسجمة من حيث مرجعياتها ورؤاها. فهناك من نحا أكثر باتجاه العقلانية، واعتماد المناهج الحديثة في الفكر الأدب والسياسة. وهناك في المقابل، من كان أكثر محافظة، بل ومن تراجع إلى حدود كبيرة عن التقاليد المنفتحة التي رسخها الأفغاني. ضمن الإتجاه الأول يمكن أن نشير إلى طه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وخالد محمد خالد. لقد راهن هؤلاء جميعاً على قيم العقلانية والإنفتاح، التي حاول كل واحد منهم أن يجد لها نموذجاً خاصاً في مجال بحثه أو اهتمامه. أما في الإتجاه الثاني فقد برزت بصورة خاصة تجربة رشيد رضا، في مجلة المنار، التي زكت عناصر المحافظة، في خطاب المدرسة السلفية. كما لعبت دوراً رئيسياً في بلورة ثقافة الإخوان المسلمين، الأمر الذي اعترف به حسن البنا، والذي دفعه إلى التدخل مرتين لإنقاذ المجلة من الإفلاس بعد وفاة صاحبها.[1]

أما محمد عبده، فيمكن اعتباره مفترق الطرق بين هذين المسارين، وإن ليس بصورة خطية. بل بصورة متذبذبة، يمكن الإشارة إليها في التنقيحات التي كان يدخلها على الطبعات اللاحقة لبعض كتاباته، والتي كانت تمس تصورات جوهرية أحياناً[2] وهو ما يدفعنا إلى القول أن مسيرة المحافظة، داخل المدرسة السلفية ابتدأت بصورة فعلية، قبل رشيد رضا، ضمن شروط عامة كيفتها الظروف السائدة.

---

[1] د. السعيد رفعت، حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى، كيف..ولماذا؟ دار الطليعة، بيروت، ص45

[2] إسقاط القول بخلق القرآن وأولوية العقل على النقل في الطبعات اللاحقة من كتابه:رسالة التوحيد.

- انظر: طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة.

- عناصر الفرز الإجتماعي في المجتمع المصري خلال القرن التاسع عشر

لا يمكن رصد مكونات المجتمع المصري الحديث، دون الوقوف عند الدور الذي لعبته إصلاحات محمد علي، نظراً للدور الذي لعبته هذه الإصلاحات في تحديث المجتمع على المستويين السياسي والإجتماعي. كان محمد علي يهدف من وراء الإصلاحات، إلى تحقيق أهداف عملية، ذات طابع نفعي، تمكنه من بناء اقتصاد قوي ودولة مكتفية بذاتها، قادرة على الدفاع عن سيادتها.

لقد أدت هذه الإصلاحات إلى خلق واقع جديد، غير قابل للتراجع، وأسهمت في عملية تحويل سريعة للمجتمع المصري، من مجتمع تهيمن داخله علاقات إقطاعية، إلى مجتمع تحكمه علاقات رأسمالية، يخضع لدولة مركزية قوية، وينخرط بقوة داخل السوق الدولية والتقسيم الدولي للعمل.

لقد أدى التوسع الهائل في زراعة القطن، في عهد محمد علي، إلى اندماج مصر في الإقتصاد الدولي. كما أدى إدخال الآلات العصرية في الزراعة، وتحديث أنظمة الري، إلى رفع نسبة الإنتاجية، واستقطاب رؤوس أموال كبيرة، وإلى تعميم التبادل النقدي، واستبدال الطابع الزراعي المعاشي، الذي هيمن في مصر حتى مطلع القرن التاسع عشر، بزراعة صناعية وتسويقية. كل هذه العوامل أدت إلى ظهور سوق وطنية، وإلى تعميم التداول النقدي، وظهور المؤسسات المالية وإلى تشريع القوانين المنظمة لحركة رأس المال.

هذه اللبرلة التلقائية، التي خلقتها الإصلاحات على المستوى الإقتصادي، كانت تسير في خط معاكس تماما مع المرتكزات الإجتماعية والسياسية التقليدية للدولة المركزية. ورغم قوة مقاومة البنى التقليدية، فإن الدينامية التي أطلقتها الإصلاحات الإقتصادية، والتوافد الهائل للمستثمرين ولرؤوس الأموال، واتساع دائرة التداول النقدي، وتخلي الدولة عن احتكاراتها، جعلت التوازنات القائمة داخل

المجتمع من جهة، ثم فيما بين المجتمع والدولة من جهة ثانية، تتخلخل وتوفر شروط انبلاج تشكيلة مجتمعية جديدة. لم يعد ممكناً أن يستمر محمد علي طويلاً، السيد المطلق في مصر. فالتحولات التي خلقتها الإصلاحات الإقتصادية، كانت حاسمة على المدى البعيد، خصوصاً بعد أن جاءت هزيمة مصر أمام التحالف الفرنسي البريطاني سنة 1840 لكي تسرع وتائرها. وأجبرت الدولتان المنتصرتان الدولة المصرية، على التخلي عن احتكاراتها الإقتصادية، وعلى فتح أسواقها أمام رأس المال وأمام البضائع الأجنبية، وتمليك الأراضي الزراعية للملتزمين.

لقد أدت هذه النقطة الأخيرة بالتحديد، إلى زعزعة النفوذ السياسي للدولة، لأن الأرض أصبحت في ملكية مستثمريها، ولم تعد امتيازاً سياسياً تشتري به الدولة دعم خدامها وترهن ولاءهم. وهو ما مكن هذه الفئات من الإنغمار في العمل السياسي بعيداً عن الضغوط والإبتزازات السابقة.

إلى جانب هذه البورجوازية الصاعدة، تقاطرت على مصر ابتداء من سنة 1840، أعداد هائلة من الأجانب، الذين أسسوا عدداً من المصارف والشركات المالية المساهمة، في سوق أصبحت تخضع لمنطق العرض والطلب، وتندمج بصورة كلية في السوق الدولية للعمل. كما تقاطرت على المدن، بصورة متزامنة مع انبثاق هذه الفئات، فلولا عريضة من الفلاحين، من بائعي قوة العمل، الذين لم يجدوا لأنفسهم مكاناً داخل شبكة العلاقات الجديدة، في ظل تراجع الطلب على قوة العمل وانهيار قيم التضامن التقليدية.

• مكونات المجتمع المصري في مطلع القرن العشرين.

البورجوازية الكبرى:

وهي الطبقة التي تحتكر النشاط الإقتصادي، التجاري والمصرفي،[1] ويمكن

[1] مع الإنتباه إلى الدور الأساسي الذي يلعبه القطن في دورة الإنتاج هاته.

تمييز الفئات المكونة لهذه الطبقة، على أسس قطاعية أو عرقية ـ ثقافية. فالبورجوازية الأجنبية الوافدة من الخارج، كانت تشرف على النشاط المصرفي والشركات المساهمة والمقاولات الصناعية. في حين احتكر الملتزمون السابقون ملكية الجزء الأعظم من الأراضي الزراعية.

البورجوازية الأجنبية المدينية: لا شك أنه كانت ل: محمد علي مبرراته الخاصة التي جعلته يطبق سياسة الإحتكار، التي كانت تمارسها الدولة المصرية على المبادلات الإقتصادية مع الخارج. لكن هذا الإجراء السياسي، الذي كان يهدف إلى تحصين الدولة أمام محاولات الإختراق الإقتصادي، لم يمكنها من تعزيز قدرتها التنافسية، الأمر الذي جعل الإقتصاد المصري، يتفكك بصورة تامة داخل السوق الدولية، مباشرة بعد رفع الحواجز الجمركية. فقد هيمنت الإستثمارات الأجنبية على رأس المال المحلي[1] وأنشطة الإستيراد والتصدير والنشاط المصرفي،[2] وامتد رأس المال الأجنبي لكي يسيطر ويشرف على قطاعات حيوية تمس السيادة الوطنية مثل توزيع الماء والكهرباء والنقل.[3]

.بموازاة مع هذه الهيمنة الإقتصادية، جاء الإحتلال البريطاني فيما بعد، لكي يوفر الحماية لهذه البورجوازية، ويؤمن لها عدداً من الإمتيازات المالية والقانونية،[4]

---

[1] بلغت نسبة رأس المال الأجنبي في مصر سنة 1937: 91٪ من مجموع الإستثمارات.

ـ عبد العظيم رمضان، صراع الطبقات في مصر 1837 ـ 1952، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978، ص31.

[2] من بين خمسة وعشرين بنكا كانت تمارس نشاطها خلال هذه الفترة في مصر، لم يكن هناك إلا بنك مصري واحد. وكانت الدولة المصرية نفسها تضع ودائعها في البنك الأهلي الإنجلايزي، وتعطيه امتياز إصدار الأوراق النقدية في مصر ومراقبة تداولها.

ـ المصدر السابق، ص41.

[3] المصدر السابق، ص34.

[4] أصبحت تتمتع بالإعفاء من الضرائب ولاتخضع للقوانين الأهلية المصرية

ـ المصدر السابق، ص41

الأمر الذي جعل أعدادها تتضاعف بسرعة كبيرة.[1] ويمكن القول، على وجه العموم، أن هذه البورجوازية لم تلعب أي دور إيجابي في تطور الإقتصاد المصري، فقد ارتبطت مصالحها بمصالح النفوذ الأجنبي، ثم الإحتلال البريطاني، واستثمرت أموالها في مجالات عقيمة، كالقرض والرهن العقاري لتحقيق أعلى ربح ممكن. كما أنها لم تنقل خبراتها في مجال الإستثمار المالي إلى المصريين، بسبب انغلاقها العرقي والثقافي، وطابعها السياسي المحافظ.

البورجوازية المحلية الريفية: انحدرت هذه الشريحة بشكل يكاد يكون مباشر من كبار الملاك الزراعيين، الذين نجح عدد منهم في استثمار جانب هام من الفوائض الزراعية، في نشاطات اقتصادية جديدة، داخل المدن،[2] وربما لهذا السبب، لم تستطع أن تلعب دور القنطرة الإقتصادية والإجتماعية، أو أن تلعب أية أدوار على المستوى التقدم السياسي، اللهم توفير قدر من الإستقرار السياسي لنظام الخديوات، بسبب أصولها التركية، وثقافتها السياسية المحافظة. وبقدر ما ظلت هذه البورجوازية عاجزة عن منافسة البورجوازية الأوربية، بسبب ثقافتها الزراعية، وضعف خبرتها المالية والتجارية، بقدر ما ظلت بعيدة عن عموم الشعب المصري، بسبب ترفعها العرقي، وتشبثها بلغتها وتقاليدها، وفصلها لحياتها العامة عن مصير الشعب المصري.

الفئات الوسطى: تنقسم هذه الفئة بدورها إلى شريحتين، مدينية وريفية. تتكون الشريحة الوسطى، ذات الأصول الحضرية، من تجار الجملة وكبار الموظفين، وبعض رجال الأعمال. وتتميز بضعف فعاليتها الإجتماعية، ومحدودية قدرتها على

---

[1] تضخمت الجالية الأجنبية في مصر حتى بلغت سنة1927:225600 نسمة،كانت تتشكل من الفرنسيين والبريطانيين واليونانيين بوجه خاص.

ـ المصدر السابق، 41.

[2] بذلك تكون البورجوازية المصرية قد انحدرت بصورة مباشرة من الإقطاع الريفي السابق

التأثير في الأحداث. أما الشريحة الوسطى ذات الأصول الريفية، فتتكون أساساً من العمد والشيوخ والأعيان الذين استفادوا من الإصلاحات القانونية التي أدخلها محمد علي، وبصورة خاصة، قانون مسموح المصطبة،[1] الذي منحهم حق التزام ثلاثين فداناً مقابل الخدمات التي يؤدونها للدولة. ومع أن فرمان 1855، نقل ملكية هذه الأراضي لصالح واضعي اليد عليها من الفلاحين، فإن هذه الشريحة لم تتأثر كثيراً بهذا القرار، لأن الإمتيازات التي تمتعت بها على مدى أجيال متوالية، مكنتها من مراكمة ملكيات عقارية هامة.

على عكس الشريحة المتوسطة المدينية، كان كل شيء يدفع هذه الشريحة إلى العمل في أفق التغيير الإجتماعي والسياسي. فبالرغم من الثروات التي راكمتها، ومن المكانة الإجتماعية التي أصبحت تحظى بها في الريف، فإنها لم تستطع الإندماج مع البورجوازية الريفية الكبرى، ذات الأصول التركية. بسبب انغلاق هذه البورجوازية وتقوقعها على لغتها وتقاليدها وإحساسها بالتفوق. ومع أن الشريحة المتوسطة، ذات الأصول الريفية، استفادت من الظروف الإقتصادية المواتية التي أتاحتها الحرب العالمية الأولى، بسبب ارتفاع أثمان القطن، إلا أنها لم تكن تشعر بالأمن، في ظروف إقتصادية وسياسية تتسم بالتوتر وتفرض عليها أحياناً: «الخضوع لتقلبات السوق والمضاربات المحلية والأجنبية، وللضغوط المختلفة التي تمارسها المصارف الكبيرة، وبيوتات التصدير الكبيرة».[2]

وبالرغم من الأهمية الإجتماعية والسياسية لهذه الشريحة، التي كانت حلقة الوصل بين الدولة والمجتمع، والرهان المستقبلي لانسجام المجتمع، فإنها لم تكن

---

[1] المصدر السابق، ص58.

[2] حسين محمود، الصراع الطبقي في مصر، ترجمة عباس بزي وأحمد واصل، دار الطليعة، بيروت، 1971، ص43.

تسلم بدورها من الإضطهاد. فقد كان الشيوخ والعمد، معرضون للإهانة والجلد من طرف الآمر العثماني إذا أخلوا بواجباتهم أو قصروا في تحصيل حقوق الإلتزام. لذلك ظلت هذه الطبقة، في عمومها، حاملة للقيم الوطنية، رغم امتيازاتها النسبية، وأعطت للمجتمع المصرى الجزء الأكبر من مفكريه ومن أدبائه.[1] وللقوى الوطنية، وبصورة خاصة الوفد، أبرز زعاماته السياسية.[2]

البورجوازية الصغرى وبائعو قوة العمل والمعدمون: يتضمن مفهوم البورجوازية الصغرى، جميع الفئات الريفية أو الحضرية، التي تكسب عيشها بالإعتماد على مهاراتها الخاصة، أو تلك التي تعتمد على شراء قوة عمل خارجية.[3] ولا تكون مضطرة إلى بيع قوة عملها ومؤقتة.[4]

كانت هذه الطبقة، تشكل الجزء الأعظم من الشعب المصري، وتتكفل بالجزء الأكبر من الإنتاج الإقتصادي، لكن فتح الأسواق المصرية أمام البضائع الأجنبية، وجه ضربة قاتلة لها إلى درجة لم تفقد معها موقعها الإقتصادي فحسب، بل ومؤهلاتها الحرفية وخبراتها كذلك، وتعرضت لعملية بلترة قسرية متصاعدة. ولم يكن الحرفيون المدينيون وحدهم ضحايا الهيمنة الأمبريالية الأجنبية، فقد تضاعفت مستحقات الإلتزام في الأرياف، نتيجة المضاربة، حتى بلغت نسبة: 75٪ من الناتج الصافي للأرض.[5]

لقد أدت هذه الوضعية إلى حالة متفاقمة من البؤس، وإلى انتشار العطالة،

---

[1] محمد عبده، عباس محمود العقاد، لطفي السيد، محمد منصور، محمد زكي عبد القادر..الخ

[2] سليمان غنام، عبد الفتاح الطويل، زكي العربي، كامل صدقي، سعد زغلول.. الخ

[3] موظفون، حرفيون، مالكو قطع أرض صغيرة..الخ.

[4] هذا التعريف مأخوذ بتصرف عن: الصراع الطبقي في مصر، ص44.

[5] WATERBURY REGIME FONCIER ET CLASSES RURALES EN EGYPTE MAGHREB MACHREK n62 OCT NOV DEC 1983 P26

وإلى موجات متتالية من الهجرة من الريف إلى المدن، حيث استوعبت مدينة القاهرة في سنة 1921 وحدها، مايعادل 25٪ من نسبة عدد سكانها الأصليين.[1] كانت البورجوازية الصغرى، بشقيها المدني والريفي، تدرك استحالة بزوغ أي أفق للإرتقاء الإجتماعي، في ظل الوضعية السائدة، وأنه ليس لديها تبعاً لذلك ما يمكن أن تخسره. لذلك كانت بمثابة الوقود البشري للثورة المصرية، والخزان البشري الهائل الذي تنزل به في المحطات السياسية الكبرى. أما الفئات الواسعة من المعدمين في الريف فكانت تعيش وضعية من البؤس المطلق تتساوى أمامها فيها جميع الإختيارات.

2 ـ تاريخانية الظاهرة التأصيلية بين العام والخاص.

أ ـ فرضية مقترحة لتفسير الشروط التاريخية العامة لانبثاق الظاهرة

⋆ الطابع الدوري للظاهرة التأصيلية.

يتبين من خلال الوقوف عند هذه النماذج، أن الظاهرة التأصيلية ليست حالة خاصة بالمجتمعات العربية المعاصرة، وأنها ظاهرة عامة، تنبعث بصورة دورية عبر التاريخ العربي. إن عمومية هذه الظاهرة، تتيح لنا إمكانية افتراض وجود شروط عامة، يؤدي انبثاقها وتكررها إلى تكرار الظاهرة، ويدفعنا إلى البحث عن هذه الشروط.

في نفس الوقت، فإن الإنبثاق الدوري للظاهرة لا ينبغي له أن يخفي عنا اعتبارين اثنين.

الإعتبار الأول، هو الحضور الدائم للظاهرة، بصورة هامشية داخل المجتمع.

---

[1] محمد حافظ دياب، «المشروع الناصري والخطاب القطبي»، الوحدة، السنة الخامسة، عدد: 52، يناير1989، ص63.

فعندما نتحدث عن انبثاق الظاهرة، فنحن لا نتحدث عن انبثاق من العدم، بل عن خروج الظاهرة من الهامش الثقافي، ومن الظل الإجتماعي والسياسي إلى الفضاء الواسع. وفي هذه الحالة فقط تكتسب الظاهرة التأصيلية صفتها كظاهرة، أي كنسق من القيم والأفكار تساهم في تأطير المجتمع.

الإعتبار الثاني، أن تكرار الظاهرة، لا يتم بصورة ميكانيكية. وأن التصورات التأصيلية عبر التاريخ ليست نسخاً عن بعضها البعض، سواء من حيث شروطها العامة أو بنيتها أو وظائفها. لكنها تشترك في المبادىء العامة التي تحكم شروط انبثاقها، وفي الخصائص العامة لتصوراتها.

⋆ تاريخانية الظاهرة التأصيلية بين العام والخاص.

إن ما يمكن ملاحظته من خلال النماذج الثلاثة التي تم استعراضها، أن انبثاق الظاهرة التأصيلية جاء فيها استجابة لظروف عامة مشتركة فيما بينها، تمثلت أساسا في عاملي:

- التمزق الإجتماعي والصراع على السلطة داخلياً.
- تعاظم الخطر الخارجي الذي يتهدد الأمة خارجياً.

بالتالي يمكن أن نتساءل، ألا يحق لنا أن نفترض أنه:

كلما استعر التمزق الداخلي، والصراع على السلطة السياسية داخلياً، وكلما تعاظمت أخطار الغزو الخارجي، إلا وكان ذلك من وراء، خروج الخطاب التأصيلي عن هامشيته، وتحول بنيته إلى بنية للإستقطاب والتعبئة، من أجل تحقيق أهداف متباينة، باسم التصدي للفتنة والدفاع عن حياض الأمة.

إن النماذج الثلاثة التي وقفنا عندها تؤكد هذه الفرضية في عموميتها، وذلك رغم تباين الدور الذي تقوم به مكونات هذه المعادلة من حالة إلى أخرى. فقد يكون التمزق الداخلي هو الأبرز والأشد وطأة في بعض الحالات، كما هو الحال

بالنسبة للظاهرة التأصيلية الخوارجية، وقد يكون الخطر الخارجي، هو الحافز الأقوى في حالات أخرى، كما هو الأمر بالنسبة للحركة التأصيلية في العصر الوسيط، وقد يتساوى هاذان العاملان، كما هو الحال بالنسبة للخطاب التأصيلي في مطلع هذا القرن. لكن تلازم هذين العاملين، على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، هو ما كان يؤدي إلى انبثاق الظاهرة في أجلى تعبيراتها، وإلى امتدادها لكي تشمل أوسع الفئات، وتصبح ناطقة باسمها. غير أنه كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن وحدة القانون العام الذي يحكم انبثاق الظاهرة التأصيلية، لايعني أن مختلف الظاهرات التأصيلية التي عرفها العالم الإسلامي كانت نسخاً عن بعضها البعض. فإلى جانب ما هو عام، هناك ما هو خاص بكل ظاهرة على حدة.

لقد جاء الخطاب التأصيلي الخوارجي كرد فعل من طرف القبائل، جديدة العهد بالإسلام، كقبائل بكر وتميم[1] على التوزيع الذي تم إقراره للثروة وعلى النظام الذي تم إقراره للسلطة السياسية كذلك.

إن هذا الشعور المزدوج بالإقصاء هو ما دفع هذه القبائل، بالإعتماد على المرجعيات التي أرساها الإسلام الأول، إلى الدعوة إلى تصور جديد لنظام الحكم ولتوزيع الثروة، وللقيم الثقافية.

إن العامل الذي لعب الدور الأساسي في انبثاق الحركة الخوارجية، هو العامل الداخلي، فالتمزق الإجتماعي والسياسي الذي عرفته الدولة، عقب انهيار عصر الخلافة، والحيف المتعاظم على المستوى الإقتصادي، هي العوامل التي لعبت دور المحرض، ولم تكن قضية الخلاف حول التحكيم إلا القشة التي كسرت ظهر البعير.

إن إعطاء الأهمية الأولى للعوامل الداخلية، في بروز الخوارج كحركة

---

[1] تاريخ الأمم والملوك، ج6، ص3353.

تأصيلية، لا يعني على الإطلاق نفي دور العامل الخارجي، بل إن هذا العـامل كـان حاضراً وإن بصورة أقل، وتجلى في استعادة الدولة البيزنطية لسطوتها في ظـل تمـزق أوصـال الدولـة الإسـلامية، وفي اضطـرار الأمويـين دفـع جزيـة سـنوية للبـيزنطيين، والعمل على كسب رضاهم، لتفادي هجوم بيزنطي مضاد على الدولة الإسلامية.

إذا كان الخطر الخارجي قد لعب دوراً ثانوياً في الحركـة التأصيليـة الأولى مـع الخوارج، فإنه لعب الدور الأكبر في ظهور الحركة التأصيليـة الوسيطة، في التـاريخ العربي الإسلامي، مع شخصيات ك: الغزالي، ابن تيمية و ابن القيم الجوزية.

لقد عاشت الدولة العربية ابتداء من نهاية القرن التاسع الميلادي حالة متفاقمة من الضعف السياسي والعسكري. بدأ هذا الضعف بـالتفتت السياسـي، وتفكـك أوصـال الدولـة المركزيـة إلى مجموعـة مـن الدويـلات المتنـاحرة فيمـا بينهـا. ثـم تفـاقم بصـورة مأساوية، مع الغزو الخـارجي الصليبـي والمغولـي، وتكلـل كـل هـذا بالتناسـل السـريع للتيارات المذهبية التي بدأ الإسلام السني يبدو ضعيفاً ومحاصراً فيما بينها.

إن الخصوصية التاريخية للحركة التأصيلية في العصر الوسيط، تتمثل أساسـاً في سعي هـذه الحركـة إلى إعـادة الإعتبـار إلى المرجعيـة النصيـة للديـن الإسـلامي، في تأويلاته السلفية. وهو ما يبدو لممثلي هذا الإتجاه حيوياً، للدفـاع عـن هويـة الديـن الإسلامي في وجه المذاهب والمعتقـدات المختلفـة، التـي كـانت تسـعى إلى تفكيـك بنيته، إما بطريقة واعية، أو من خلال تجديد دلالاتـه، بإقحـام فرضيـات وتـأويلات باطنيـة. مـن هنـا تبـدو خصوصيـة الإسـلام التـأصيلي الوسـيط، في تمحـوره حـول إشكالية الإيمان. ذلك أن قوة الهجمة التي تعرض لها الإسـلام اقتضـت العـودة إلى مبادئه الأولية. لذلك اهتم الغزالي بتوزيع المسلمين إلى ثلاثة فئـات تتـدرج حسـب مستويات إيمانها،[1] وقد شكل مفهوم الإيمان قضيـة محوريـة بالنسـبة ل: ابـن تيميـة

---

[1] ـ إيمان العوام المبني على التصديق القابل للإشتداد أو التراخي.
ـ الإيمان المبني على التصديق والعمل.
ـ الإيماني اليقيني المبني على الكشف.

بدوره، إلا أنه ربطه بصورة صارمة بالعمل وبالنص، ومن هنا مصدر فتواه في أهل مردان، ودعوته المسلمين إلى معاملتهم معاملة الكفار.[1]

وإذا كان الغزالي قد ركز على وحدة العقيدة الإسلامية، في مقابل تعدد المعتقدات، وابن تيمية على وحدة الجماعة الإسلامية، في مقابل تعدد الفرق والجماعات، فقد ركز الماوردي على وحدة الخلافة الإسلامية، كرابطة روحية ودنيوية، تجمع تحت مظلتها المسلمين. لقد سعى الماوردي، من خلال عملية توليف نظرى، بين بعض الأسس النصية الإسلامية، وبين مقتضيات نفعية لا بديل عنها،[2] إلى الخلوص إلى نظرية إسلامية في الخلافة، تخفف من حدة الفتن الدائرة، وتعيد لمؤسسة الخلافة جانباً من هيبتها. ورغم أن الماوردي ركز جهده الفكري في كتاب «الأحكام السلطانية»، على دعم سلطة الخليفة ومكانته الدينية والدنيوية، فإن هذا الكتاب، رغم ما يشي به ظاهره، لا يمكن تصنيفه في إطار الإسلام الرسمي. ففي زمن الماوردي، كان السلطان، صاحب الشوكة، هو من يمتلك السلطة الحقيقية، وكانت مؤسسة الخلافة، لا تحظى إلا ببعض الإمتيازات الرمزية المحدودة والمتقطعة. بل إن الخليفة، كان في غالب الأحيان، رهينة في يد السلطان، لا دور له إلا تلك التغطية الشرعية التي يوفرها للحاكم.

إن سعي الماوردي إلى تعزيز سلطة الخليفة، لا يمكنه أن يأخذ إلا اتجاهاً واحداً، وهو التقليص من السلطة المطلقة لصاحب الزمان، حتى يتسع مجال التأثير

---

[1] أحمد ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المطبعة الخيرية، مصر، 1322 فقد اعتبر أن مجرد الخضوع لقانون الباسق الذي فرضه المغول خروجا عن الشريعة الإسلامية.

[2] تعارض فتواه مع الحديث النبوي:

«من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر».

- مسلم، صحيح مسلم، ج3، ص1480

المعنوي للخليفة. في مقابل ذلك كان الماوردي يدرك أن لهذا المسعى حدوده التي تفرضها حقيقة التوازنات الواقعية. لذلك لم ير مانعاً أن يقتصر الخليفة على السلطات الروحية عند الضرورة، مع قيام صاحب الشوكة بمهامه الزمانية. كما أنه لم يعترض على أن يتمتع ولاة الأقاليم البعيدة بسلطات واسعة، شريطة أن يقدموا البيعة للخليفة.

يوافق الغزالي الماوردي في نظريته في الخلافة، وفي شرعية تسلط صاحب الشوكة، فهو يرى: «أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس، وأن الولاية نافذة للسلاطين والمبايعة للخليفة.. الولاية لاتتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة هو الخليفة».

ويذهب ابن جماعة إلى أبعد من ذلك، حيث يسلم بصحة إمامة صاحب الشوكة، وبصحة بيعته، حتى إذا فرضها بحد السيف، وبصحة إمامة من يستطيع قهره حتى لو كان فاسقاً.

إن هذه التصورات، وإن كانت من حيث ظاهرها تصب في السياق الرسمي، بإضفائها الشرعية الدينية على نظام قائم بحد السيف، فإنها تصب في العمق في السياق التأصيلي، لأن الخليفة كان محروماً بصورة عملية من ممارسة سلطاته، ولأنه كان يشكل مكوناً من مكونات المعارضة السياسية بدوره.

إن هذه النماذج الفكرية المشار إليها، تحمل أبرز خصائص الخطاب التأصيلي، تبدو الخاصية الكليانية لرموز هذه المدرسة، بصورة خاصة في تكفير الغزالي لفلاسفة المسلمين ولعلماء الكلام، وفي تبديعه لفرق الشيعة، وتهجمه الشديد على الفرق الإسلامية الأخرى من غير أهل السنة. كما تبدو بوضوح في فتاوى ابن تيمية، سواء بتكفيره «للفرق الضالة» أو في فتواه في أهل مردان. كما تبدو الخاصية النصية، في ترتيب الأدلة الشرعية، عند كل من هؤلاء، وفي إعطائهم

الأولوية للنقل على العقل، وفي قول ابن تيمية وابن القيم الجوزية بوجوب العمل بالحديث الضعيف.

هكذا إذن، أدى تلازم الخطرين الداخلي والخارجي إلى تنشيط فعالية العامل الديني، لكي يلعب دوره كاملاً كعنصر استقطاب وتعبئة، لمواجهة الأخطار التي أضحت تهدد الإسلام السني في وجوده.

أخيراً فيما يتعلق بالنموذج التأصيلي الثالث، يمكن القول أن هناك توازناً بين العوامل الداخلية والخارجية. لقد كان العامل الخارجي هو ما أطلق شرارة الدعوة التأصيلية، بدء بالهزة التي أثارها الإحتلال الفرنسي لمصر، والأسئلة الكبرى التي أثارتها هذه الهزيمة. ثم جاء بعد ذلك تفكك الدولة الإسلامية، وعجز الدولة العثمانية عن الدفاع عن ولاياتها، التي بدأت تسقط تباعاً في يد الفرنسيين والإنجليز. ثم جاء بعد ذلك الإحتلال الإنجليزي لمصر، وسقوط الخلافة العثمانية، وما تمخض عن ذلك من فصل للدين عن الدولة، ومن إحساس أليم عم بين المسلمين بأن آصرة الخلافة التي كانت تربطهم ببعضهم البعض، منذ فجر الإسلام، ولو على المستوى الرمزي، قد تكون ولت دونما عودة.

ب ـ الدينامية الإجتماعية في مصر في مطلع القرن العشرين.

تبدو أهمية الدينامية الخاصة التي شهدتها مصر، في مطلع القرن العشرين، في عاملين. يتمثل العامل الأول في أن حركة الأفغاني لم يتأت لها النجاح إلا في مصر. لقد بذل الأفغاني جهوداً لبث دعوته في أفغانستان والهند وإيران. لكن النجاح لم يتأت لهذه الدعوة إلا في مصر. الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل حول طبيعة الأسباب التي جعلت المثقفين المصريين، والمجتمع المصري على العموم، يستجيب لهذه الدعوة أكثر من غيره من المجتمعات.

أما العامل الثاني لهذا الإختيار، فيتمثل في كون حركة الإخوان المسلمين في

مصر، هي الحاضنة التي نمت وتطورت داخلها عدد من الشخصيات، التي تولت لاحقاً قيادة عدد من هذه الجماعات.[1] ولعل هذا ما يفسر كون أبرز الجماعات التأصيلية، ظهرت في البلدان المجاورة لمصر، أو تلك التي ربطتها بها علاقات إجتماعية وطيدة.[2]

- الأبعاد الثقافية للتحولات الإجتماعية التي عرفتها مصر في مطلع القرن.

إن إحدى أهم المفارقات التي يجدر بنا تأملها في مطلع العصر العربي الحديث، أن الحركات الشعبية المسلحة، التي انتفضت للدفاع عن الأمة في مواجهة التدخل الإستعماري، تفككت وتلاشت مباشرة بعد هزيمتها العسكرية، بل واندمجت جزئياً في بعض الأحيان في استراتيجية الإحتلال. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن أسباب هذه الإستقالة السريعة، التي لا تعكس قوة العداء التاريخي التي أذكتها قرون من الحروب الصليبية مع الغرب، ولا المقومات الطبيعية الملائمة لخوض حروب طويلة المدى، والمخزون الحضاري الهائل للمنطقة، الذي لايمكن إلا أن يدفع باتجاه التشبث بالهوية الحضارية.

للإجابة عن هذا السؤال، لابد من استحضار طبيعة البنية الإجتماعثقافية، التي كانت سائدة في البلاد العربية في ظل الإحتلال العثماني.

لقد ظلت هذه البنى ساكنة، على نفس الصورة التي كانت عليها قبل الفتح الإسلامي. فقد بقيت القبيلة العمود الفقري لبنية المجتمع، وظلت الصراعات القبلية، من أجل السيطرة على الماء والكلأ والطرق التجارية، أساس الدينامية الإجتماعية، كما ظل الصراع على السلطة محكوماً بالإعتبارات القبلية، في ظل

---

[1] مصطفى السباعي، حسن الترابي، تقي الدين النبهاني، صالح سرية... الخ.

بناء دولة حديثة قادرة على رد التحدي الخارجي

[2] السودان، الأردن، فلسطين، سورية..

علاقات إجتماعية تخارجية[1] أو بعض التحالفات الظرفية، المبنية بدورها على أسس قبلية. هذه البنية المفككة للمجتمع العربي، كانت تجعل تطوره محكوماً بحلقة مفرغة على شاكلة خلدونية، بحيث يتم تداول السلطة السياسية، اعتماداً على طبيعة موازين القوى القبلية، الأمر الذي يجعل القلاقل والفتن، الغذاء اليومي للحياة الإجتماعية، ويحول دون امتداد فترات الإستقرار حتى تؤتي أكلها، والذي يجعل فترات الإستقرار هاته، على قصرها، لا تتأتى إلا في الفترات التي تعرف فارقاً واسعاً في موازين القوى، بين التحالفات القبلية والسلالات المتنافسة، في ظل أنظمة قهرية ودموية.

لقد تمت أغلب الإحتلالات التي عرفها العالم العربي في مطلع القرن، بناء على توافقات سياسية بين قوة الإحتلال والقوى المملوكية أو القبلية والدينية في السلطة، وهو ما جعل القوى القبلية المناوئة لها في الوطن العربي العميق.[2] ترفض الإعتراف بهذه التسويات، وتنغمر في عملية مقاومة واسعة لها، وهو ما جعل الإسلام يعود لكي يلعب دوره المعهود في التعبئة والإستنفار، باعتباره اللحام الثقافي الوحيد الذي يربط بين سلسلة من القبائل التي تسود بينها تقاليد التنافر والإستقلال. وهو الأمر الذي يمكننا من التحدث عن بنيتين دوريين للمجتمع العربي، بنية قارة أ- يمكننا أن نصطلح عليها ببنية التنافر والصراع اليومي على الماء والكلأ والطرق التجارية، بين مختلف التحالفات القبلية، في ظل هيمنة متباينة بين القوة والضعف، للقوى القبلية والدينية في السلطة. ثم هناك الحالة الإستثنائية ب - التي تبرز في حالات التدخل الخارجي، حيث تتآلب كل القوى القبلية، في المعارضة لصد الخطر المشترك، وحيث يبرز الإسلام باعتباره أهم محرض للتعبئة والإستقطاب.

---

[1] استقلال كل قبيلة بنفسها إقتصادياً، إجتماعياً، وثقافياً.

[2] تخوم الصحراء، الجبال، الغابات والأحراش.

إن تأطير القبيلة للصراع الإجتماعي، وانبناء هذا الصراع على أسس عرقية وثقافية، هو ما جعل تطور المجتمع والدولة في البلاد العربية يدوران في حلقة مفرغة، تحكمها التوازنات بين القوى القبلية المختلفة، دون أن تقدم التغيرات المتحققة على المستوى الإجتماعي والسياسي، أية إضافة على مستوى تطور اللتشكيلة المجتمعية الكلية، وهو الأمر الذي كان يفرض قطيعة على مستوى العلاقة، بين عناصر الثقافة القبلية في البادية ورديفتها في الحواضر، التي كانت تعيش بدورها، منذ عصر الإكتشافات الكبرى، والهيمنة الأوروبية على تجارة المتوسط، حالة من الركود الإقتصادي، والتوحس الإجتماعي والسياسي. بحيث لم تعد المدينة في غالب الأحيان، تستمد اعتبارها ومكانتها من كونها مركزاً تجارياً أو سياسياً، بل باعتبارها مركزاً دينياً أو رباطاً للجيش.

إن الأهمية الإستثنائية للنموذج المصري تتمثل في كونه أول نموذج إجتماعي استطاع أن يخرج من هذه البنية الساكنة للمجتمعات التقليدية العربية، التي يحكمها جدل التنافر والصراع، وتقوم بين مكوناتها علاقات عمودية متخارجة، إلى مجتمع بدأت العلاقات الإجتماعية تنسج داخله بالإعتماد على اعتبارات غير قبلية، أخذت المدينة تستعيد فيه اعتبارها، ليس بسبب كونها عاصمة للملك أو رباطاً للجيش أو مركزاً دينياً، بل لأنها تفتح آفاقاً إقتصادية واجتماعية وثقافية جديدة، وتفسح المجال أمام نمط جديد من العلاقات. لقد كانت هناك عدة اعتبارات من وراء هذه التحولات منها ماهو طبيعي[1] ومنها ما هو إقتصادي، إجتماعي[2] وسياسي.[3]

---

[1] الكثافة السكانية الهائلة في مصر على ضفاف النيل أسهمت في ظهور حواضر كبرى.

[2] خلق قطاع صناعي وطني، إدخال التقنيات الحديثة في الزراعة..الخ.. وكذلك التوسع في زراعة القطن وتزايد الطلب عليه وما أدى إليه ذلك من من ارتفاع حجم الإذخار وظهور سوق وطنية مالية وجلب الإستثمارات ورؤوس الأموال الخارجية، تحديث نظام الإلتزام، خلق طبقة ريفية وسطى..الخ.

[3] بناء دولة حديثة قادرة على رد التحدي الخارجي.

لقد أدت هذه العوامل لأول مرة في العالم العربي، وفي مصر، إلى انطلاق وإلى تعميم مقاييس جديدة، في الإنتظام وفي الفرز الإجتماعي، تقوم بالإضافة إلى الإنتماء العرقي والطائفي، وإلى الإعتبارات القبلية، التي لم تفقد تأثيرها بصورة نهائية، على الإنتماء الإجتماعي والقطاعي، وتبحث عن قوالب جديدة لاكتساب الوعي بذاتها وبمصالحها وبالأفاق التي تنتظرها. أي أنها كانت بحاجة إلى وعي جديد للعالم الجديد الذي تقف أمامه، وعي لايقوم على أساس الإنتماء العرقي الذي بدأ يفقد جدواه ومبرراته، بل يستطيع أن يفسر الوضعية الجديدة، داخل الفضاءات المدينية، ويحبك داخلها شبكة جديدة من علاقات التضامن تجعلها حرية بأن تعاش.

★ بروز الجماعات التاصيلية كظاهرة اجتماعية وثقافية في مصر.

كان للحرب العالمية الأولى، تأثير واضح على المجتمع وعلى المؤسسات السياسية في مصر الحديثة. فظروف الحرب، أدت إلى تخفيف ضغط الإحتلال البريطاني، وإلى تراجع نشاط المصارف وشركات الرهن الأوروبية، وتراخي السيطرة الإقتصادية والسياسية الأجنبية. كما أدى ارتفاع الطلب على القطن، إلى ارتفاع أسعاره بشكل كبير، مماجعل البورجوازية المصرية الكبرى، تحقق أرباحاً طائلة، وتبدأ تراودها طموحات حقيقية في إقصاء المنافسة الأجنبية من السوق المصرية.

لتحقيق هذا الهدف، عمدت فئات واسعة من البورجوازية الكبرى المحلية، إلى التخلي عن انغلاقها العرقي والثقافي، وإلى التحالف مع البورجوازية المصرية الوسطى التي تمتلك عدد من أسباب القوة. وقد تحقق هذا التحالف عملياً باندماج حزب الأمة والحزب الوطني في حزب واحد، تحت إسم الوفد. وفي إنشاء أول بنك وطني مصري، يهدف إلى كسر احتكار الأبناك الأجنبية للسوق المالية في مصر. وقد استطاع هذا التحالف بين البورجوازيتين، الكبيرة والمتوسطة، أن يحقق الجزء الأكبر من أهدافه، وأن يكلل مسيرته بإعلان استقلال مصر سنة 1922.

وإعلان الدستور المصري سنة 1923.

بعد تحقيق هذه المكاسب، شهد الوفد عدداً من الإنشقاقات. فالبورجوازية الكبرى، التي حققت أهم أهدافها الإقتصادية والسياسية، دخلت مرحلة الحفاظ على المكتسبات، وارتبطت بتحالف سياسي مع البلاط، من أجل الحفاظ على مصالحها، أما البورجوازية المتوسطة والصغرى، فقد ارتأت أن لائحة المتطلبات الإجتماعية والسياسية لا تزال طويلة، بصورة خاصة فيما يتعلق بنظام توزيع الملكية الزراعية أو باستمرار الوجود العسكري الإنجليزي فوق التراب الوطني المصري.

لقد أدت هذه الخلافات في تقييم المشهد الإجتماعي والسياسي في مصر، إلى انشقاق عدد من الملاك الزراعيين عن حزب الوفد، وقيامهم بتشكيل عدد من الأحزاب الصغرى، التي أطلقت عليها تِسمية أحزاب الأقليات، وهي الأحزاب التي تشكلت منها أغلب الحكومات المصرية في هذه الفترة.

II - في أهمية المقاربة العلمئجتماعية

لقد أصبحت المقاربة التاريخية في مناهج العلوم الإنسانية اليوم، بعد سلسلة من الأزمات والتحولات التي شهدتها مناهج هذه العلوم، أشبه ما تكون بنوع من الحفر في طبقات متتالية من المترسبات، التي تختلف طبيعتها، لتحصيل أوسع وعاء ممكن من المعلومات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، يحقق أشمل إحاطة بموضوع البحث، وحتى لا يتم إهمال أي جانب من الجوانب، التي تكون قد أسهمت في تكوين بنيته أوفي تحديد طبيعته أو وظائفه.

وإذا كانت المقاربة التاريخية تتيح للباحث إمكانية مراكمة أكبر قدر من المعلومات، والبحث عن السياق العام الذي تندرج داخله الظاهرة، وتجميع العناصر الضرورية، التي يمكن أن تشكل منطلقاً لفهمها وتقنينها، فإن المقاربة الإجتماعية، تهتم برصد الظاهرة وتوثيقها في مختلف تجلياتها، وتعليلها في سياقها الراهن.

I - المقاربات الإجتماعية للظاهرة التأصيلية

يمكن أن نميز على وجه العموم، بين ثلاثة أنواع من المقاربات الإجتماعية للظاهرة، المقاربات الإحصائية، التي تحاول اختزال الظاهرة في مجموعة من الأرقام، والمقاربات الماكروإجتماعية، التي تستحضر جميع المؤشرات ذات الدلالة التي لها صلة بالظاهرة، والدراسات الوصفية، التي تعمل على تشخيص الظاهرة، من خلال وصف ملامحها الأساسية والفرعية.

1 - المقاربة الإجتماعية الإحصائية للظاهرة التاصيلية المعاصرة

نموذج تقرير مجموعة ميريب.

من أهم نماذج هذه الدراسة، البحث الذي قامت به مجموعة من الباحثين الأمريكيين، على عينة منتقاة، تتكون من أربعة وثلاثين شخصاً من معتقلي الجماعات التأصيلية. واحد وعشرون من بينهم من جماعة حزب التحرير الإسلامي، وثلاثة عشر شخصا من جماعة الهجرة والتكفير.[1]

إن دراسة المعطيات الإحصائية في هذه العينة المنتقاة، التي هي في الأصل مكونة من عينتين، ترمي إلى الإجابة عن عدد من الأسئلة، التي تهدف إلى تفسير طبيعة الشروط، التي دفعت هؤلاء المعتقلين إلى الإنتظام في هذه الجماعات. ثم تلك التي دفعت كلاً منهم، صوب جماعة بعينها. وتقدم مجموعة من المؤشرات القابلة للدراسة.

السن: أظهرت هذه الدراسة أهمية عامل السن في التحفيز على الإنخراط في هذه الجماعات والعمل داخلها. فمعدل السن بين أعضاء جماعة حزب التحرير الإسلامي هو اثنين وعشرين سنة، وفي جماعة الهجرة والتكفير، أربعة وعشرين سنة.

---

(1) MERIP REPORT, " EGYPTE ISLAMIC MILITANTS", WASHINGTON n 103, FEB, P5

المنشأ: بينت الدراسة أن واحداً وعشرين عضواً من بين أعضاء الجماعتين الستة والأربعون، هم من أصول قروية، وأنهم انتقلوا إلى المدن الكبرى بهدف الدراسة.

المستوى الإجتماعي: ثلثا المعتقلين من الجماعتين، أبناء موظفين متوسطين، أربعة منهم فقط، من أبناء كبار الموظفين، أربعة أبناء تجار صغار، ثلاثة أبناء فلاحين يمتلكون قطعاً صغيرة من الأرض، واثنان أبناء عمال.

50٪ من هؤلاء انتقلوا إلى المدن بهدف الدراسة، وهم يقيمون لوحدهم أو في منازل مشتركة مع زملائهم الطلبة.

كما بينت هذه الدراسة، أن المستوى التعليمي لهؤلاء المعتقلين، أفضل من المستوى التعليمي لآبائهم، وأن تسعة وعشرين من المعتقلين، أنهوا دراستهم الجامعية أو يكادون، وأن القسم الأكبر من بينهم متخصص في العلوم الطبيعية والرياضيات.

حدود الدراسة الإحصائية:

بالرغم من الطابع العلمي، الذي يوحي به التعبير الكمي عن الظاهرة، الذي توفره الدراسة الإحصائية، فإن هذا النوع من الدراسة يطرح عدداً من المشاكل على مستوى قراءة وتأويل الأرقام واستخلاص النتائج منها. كنموذج على بعض هذه المشاكل يمكن أن نلاحظ مثلاً: أن عامل صغر السن، بالنسبة لعناصر الجماعات التأصيلية قد يفسر تفسيرات متعددة، فهو يمكن أن يفسر في إطار صراع الأجيال أو أزمة الهوية، المطروحة بإلحاح على الجيل الجديد، والتي تفاقمت بعد الإستقلالات الشكلية للأقطار العربية، في ظل انفجار القيم الذي خلفته صدمة الحداثة. تماماً كما أنه يمكن أن يفسر إقبال الأجيال الجديدة من الشباب على هذه الجماعات، بانسداد الآفاق الإجتماعية، وشعور هؤلاء بالحيف الإجتماعي، الذي ترمز إليه وتكرسه المؤسسات القائمة. إلى جانب هذه الإعتبارات، يمكن لعامل السن، أن

يكون مجرد تحصيل حاصل، للتسييس المكثف للجامعة، في العالم العربي، وفي مصر على الخصوص، أو كنتيجة، في حالة جبهة التحرير، لأسلوب صالح سرية، الذي كان يستقطب أتباعه أساساً من بين الشبان المجندين في الجيش.

الملاحظة نفسها تنطبق على فرضية الأصول القروية والإجتماعية للشبان المنتمين لهذه الجماعات. لقد أبرزت دراسة سبق أن أجريت حول المنشأ والأصل الإجتماعي لأطر وقيادات الوفد، أن أصول القسم الأعظم من هذه القيادات، تعود إلى البورجوازية الصغرى والمتوسطة في الريف المصري،[1] وهو ما يبين أن الترابط الحقيقي، قد لا يكون بين الأصول الريفية من جهة، والقابلية للإندماج في الخطاب التأصيلي من جهة ثانية، بل بين هذه الفئات عموماً، وبين الحاجة الماسة التي تحدوها للبحث عن مرجعية نظرية. وهو ما يجعل هذه الفئات مهيئة للتماهي في أي مشروع يسهل عملية إدماجها، داخل فضاءات الإستقبال الجديدة.

2 ـ الدراسات الماكرواجتماعية.

ـ نموذج دراسة جيل كيبل للمجتمع المصري وللظاهرة التأصيلية في مصر

ينطلق جيل كيبل من نفس الخلاصات الي انتهت إليها مجموعة ميريب، لكنه يربطها بعدد من العناصر السياسية. فهو يرى أن السياسة الناصرية، التي عممت التعليم على المستوى الوطني، هي التي كانت من وراء تمدرس سكان الريف، وإلى انبثاق شريحة من المثقفين: «أصبحت تطمح إلى تجاوز الوساطة التي كان يفرضها رجال الدين على النصوص المقدسة».[2] كما يربط بين هذه العملية، التي تمت داخل المجتمع المصري، وبين انكباب العربية السعودية على: «إعادة طباعة المصادر الإسلامية

---

[1] الصراع الطبقي في مصر.

[2] 4, JUILLET / AOT 1984 P668 ECONOMIE, SOCIETE, CIVILISATION, .CNRS n4

التقليدية الأساسية، وهو ما وفر إمكانية ترويج هذه النصوص، خارج أوساط الفقهاء الضيقة، وسمح بكسر المثقفين للإحتكار الذي ظل يمارسه الفقهاء من قبل لها، وجعلها تنطق بأشياء جديدة، تختلف عما كان يتأوله الفقهاء»،[1] بالإضافة إلى هذه النتيجة التي ترتبت على تعميم التعليم، وعلى إعادة تأثيث الفضاء الثقافي العام بمضامين تراثية، جرى بعثها بطريقة مقصودة ومبيتة، هناك الدور الذي لعبته إشكالية ازدواجية التعليم في العالم العربي على وجه العموم وفي مصر بوجه خاص. فعند «نهاية التعليم الجامعي، فإن أولئك الذي أنهوا دراستهم باللغة الإنجليزية، كلغة أجنبية، يجدون أنفسهم في مركز القرار في الدولة. أما بالنسبة للذين أنهووا دراستهم باللغة الوطنية (لغة القرآن) فلا يتبقى أمام المحظوظين منهم، إلا أن يلتحقوا بالكتلة المتضخمة من الموظفين، الذين لا يحصلون إلا على أجور هزيلة، ويجترون مرارتهم داخل أكواخ قذرة».[2]

ومع أن جيل كيبل يؤكد بدوره على الترابط الحاصل بين الفئات ذات الأصول الريفية، وبين الإنتماء إلى الجماعات التأصيلية، فإنه يلاحظ أن: «كتائب الحركات الإسلامية لا تأتي من القرى التقليدية، بل من أكواخ الصفيح ومن الضواحي والجامعات، أي من المحيط المباشر للدولة»،[3] وأن هذه الجماعات، لم تكن لتتطور بالسرعة التي تطورت بها، لولا استفادة حركة الإخوان المسلمين بالتحديد، من الظرفية الإقتصادية والسياسية القائمة. فقد عاد زعماء الإخوان المسلمين، في أواسط السبعينات، من العربية السعودية، بثروات مهمة راكموها

---

[1] المصدر السابق، 668.

[2] ZEGHIDOUR S: pourquoi l'integrisme islamique, CROISSANCE DE JEUNES P668,1984 SEPT NATHONS

[3] gypte aujourd'hui, mouvement islamistes et tradition savante"P6

طيلة عهود المنفى الناصري، لكي يوظفها بعضهم في عدد من المضاربات العقارية،[1] مسفيدين في ذلك، من الشروط التي وفرتها سياسة الإنفتاح. [2]

إلى جانب ذلك يقف كيبل على النتائج التي ترتبت عن تنكر الدولة المصرية، في عهد السادات، للإديولوجيا القومية والتي أدت إلى تسليط الأضواء على الخطاب التأصيلي. لقد كانت الدولة المصرية تفتقد إلى أي بديل إديولوجي، وإلى أي مشروع بديل لتأطير المجتمع. لذلك اكتفت بتمهيد الطريق أمام الجماعات التأصيلية لمحاصرة وخنق الخطاب القومي. لتحقيق هذه الغاية أصدر السادات عفواً عاماً عن الإخوان المسلمين، المعتقلين أو المنفيين، ورفع الحظر عن صحفهم ومجلاتهم، وعين عددا من ممثليهم أو من الشخصيات المقربة منهم في مراكز حساسة في مجالات التعليم والثقافة الإعلام وحتى في السلطة أحياناً[3] وهو ما جعل جانباً من إمكانيات الدولة رهن إشارتهم، وبالتالي مكنهم من بسط نفوذهم على الجامعة وعلى الفضاء الإعلامي.

3. الدراسة السوسيولوجية الخصائصية: نموذج هرير دكمجيان

قام ريتشارد هرير دكمجيان في الدراسة التي أنجزها بإحصاء واحد وتسعين جماعة تأصيلية في العالم العربي، اقترح فيها خمسة روائز لدراسة الخصائص الهيكلية

(1) LE PROPHETE ET PHARAON P1

(2) يعترف عمر التلمساني، سكرتير عام الإخران المسلمين بأن قيادات الإخوان استفادت جدا من سياسة الإنفتاح بعد أن حققت ثروات كبيرة خلال وجودها في المنفى.

ـ المصدر السابق، ص106.

(3) المصدر السابق، ص131

للجماعات التأصيلية هي: الفعالية، القيادة، الحجم، الوضع، العمر[1] ليحصل بذلك على جدول أنتج سبعة مقاييس للإرتباط، على مقياس كرامير، وقياس نتائج التكرار المطلق والنسبة الكلية الأصلية والنسبة العمودية الأصلية، ونسبة المجموع الكلي للملاحظات الواقعة في الصفوف والأعمدة، وقد تبين من هذه الدراسة:

الفعالية X العمر: من بين أكثر الجماعات فعالية 88٪ هي حديثة النشأة نسبياً. كما أن: 67٪ من الجماعات المتوسطة الفعالية، قديمة النشأة.

الفعالية X الوضع : 95٪ من الجماعات التأصيلية السرية، عالية الفعالية، و86٪ من الجماعات المتوسطة السرية والعلنية، منخفضة أو متوسطة الفعالية.

الفعالية X القيادة : 93٪ من القيادات ذات الشخصية المهيبة تتميز بفعاية عالية. بالمقابل، فإن 74٪ من الجماعات التي يتم تسييرها من طرف قيادة إدارية، ذات فعالية منخفضة أو متوسطة.

القيادة X العمر: من بين كل الجماعات التأصيلية الجديدة تخضع 79٪ لقيادات شخصية مهيبة، في حين أن 81٪ من الجماعات القديمة، ذات قيادات إدارية. فقط11٪ من الجماعات ذات القيادات الشخصية، استمرت في الوجود لأكثر من خمسة عشر عاماً.

القيادة X الوضع : 87٪ من الجماعات التأصيلية، الخاضعة لقيادات شخصية

---

[1] كما يقسم كل رائز من هذه الروائز إلى عدة أقسام:

- الفعالية: عالية، متوسطة ومنخفضة
- القيادة: إدارية أو شخصية
- الحجم: صغير، متوسط، أو كبير.
- الوضع: علني، نصف علني، سري.
- العمر: قديمة، جديدة.
- الأصولية في العالم العربي، ص227.

كانت سرية في بداياتها، 4٪ فقط من الجماعات العلنية هي ذات قيادة شخصية مهيبة.

القيادة X الحجم: 90 ٪من الجماعات الصغيرة، تخضع لقيادات شخصية مهيبة، 91 ٪ من الجماعات التي يسيرها إداريون متوسطة الحجم أو كبيرته.

الوضع X الحجم : 83٪ من الجماعات السرية، حديثة النشأة نسبياً، بالمقابل فإن 82٪ من الجماعات العلنية قديمة. فقط 20٪ من الجماعات التأصيلية الجديدة تتمتع بوضع علني أو شبه علني. ويضع دكمجيان في نهاية الدراسة جدولاً لمعاملات الإرتباط بين هذه الخصائص طبقاً لمقياس كرامير: [1]

ملاحظات حول الدراسة الخصائصية الإجتماعية

تقع هذه الدراسة في موقع وسط بين الدراسة الإحصائية الخالصة والدراسة الماكروإجتماعية، فهي لا تقف عند حد رصد وتكميم بعض المعطيات المتعلقة بالظاهرة، كما هو الحال بالنسبة للدراسة الإحصائية. كما أنها لاتنصب على المجتمع برمته كما هو الحال بالنسبة للدراسة الماكروإجتماعية. بل تنتقي بعض تجليات الظاهرة الأكثر بروزاً، وتقوم بعد ذلك بإحصائها دون أن تقف عند هذه الحدود الوصفية. لقد حاول دكمجيان على خلاف مجموعة ميريب، أن يقوم بعملية مقارنة بين الإحصائيات والأرقام من خلال الجدول الذي وضعه على مقياس كرامير.

4 ـ العلاقة بين التاريخي والإجتماعي في دراسة الظواهر الثقافية

انصب النقد الموجه إلى المنهج التاريخي في السنوات الأخيرة، على كون هذا المنهج لا يبحث في الموضوع ذاته بل في حالات تطوره، وأنه في الدراسات

[1] دكمجيان ه.ر، الأصولية في العالم العربي، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 1989.

الماركسية التقليدية بوجه خاص، يرهن تطور الموضوع بعناصر خارجية، ويعلب هذا التحليل داخل تصور مسبق، وفق تقليد المراحل الخمس، ويعطي الأولية للإحتياجات الإديولوجية على المقتضيات العلمية.

رغم وجاهة هذه الملاحظات، التي دفعت بعض المدارس الفلسفية إلى إدارة ظهرها للمقاربة التاريخية بصورة نهائية، فإن عدداً من دعاة إسقاط المقاربة التاريخية، داخل المدرسة البنيوية بوجه خاص، سرعان ما عادوا إلى ضرب من المقاربة التاريخية المتخفية، باسم الحفر أو الأركيولوجيا.[1]

ولعل الإسهام الذي أتت به المقاربة التاريخية الجديدة، هو إعلان القطيعة النهائية بين موضوع المعرفة وبين تحولاته الأساسية عبر التاريخ. وكذلك فصله عن محيطه الإقتصادي والإجتماعي المباشر، مع الإنفتاح على مكونات جديدة، كاللاوعي الفردي والجمعي، والمؤثرات العامة للنسق الثقافي. من هنا يبدو لنا أن الدراسات الحديثة، رغم شعار القطيعة مع التاريخ الذي ترفعه، فإنها عملياً، اكتفت بإعلان الطلاق مع ضرب من ضروب المقاربة التاريخية التقليدية، لكي تعد العدة لضرب جديد من المقاربة التاريخية، لا تركز هذه المرة على عناصر التحول داخل التاريخ، بل ترصد منطق الإستقرار، الذي يسود داخل ثقافة معينة، في لحظة محددة، دون البحث عن خلفيات هذا المنطق أو دوافعه، وكأنه ضرب من القضاء الميتافيزيائي المحتوم. الأمر الذي يعطي انطباعاً خاطئاً، بأن الثقافة هي التي تحرك التاريخ، وأنها بدورها خلو من المعنى، وفي حالات كثيرة يضعها فوق أي تبرير، بما ينتهي بنا إلى ضرب من العدمية المعرفية.

إن الكشف عن دور بعض العوامل الأساسية في تكوين الثقافة، وعن الدور الذي تلعبه داخل المجتمع، يجب أن يدفع إلى اعتماد العناصر الجديدة، كأدوات

---

[1] (شرح مصطلح الأركيولوجيا بالأعتماد على الموسوعة).

جديدة للتحليل، إلى جانب العوامل الأخرى، التي أثبتت جدواها بدورها، لا أن تحل في محلها، كما يجب أن لا يدفعنا إلى قراءة التاريخ باعتباره وعاء أجوفا تتراتب فيه بنيات ثقافية دون أن تتقاطع، وأن هذه البنى هي التي تعطي للتاريخ معناه. ذلك أنه إذا كانت الثقافة وعياً للمجتمع، ووعياً به في نفس الوقت، فإن التاريخ بدوره وعي بها ولها. وبالتالي فإن البحث عن التاريخ داخل التشكلات الثقافية، لا بد أن يوازيه قدر متكافئ من البحث عن التشكلات الثقافية داخل التاريخ، ليس في نماذجها البسيطة فحسب، بل كذلك في تقاطعاتها وفي دوافعها وصراعاتها.

II - الدينامية الإجتماعية في مصر في مطلع القرن العشرين.

كان للحرب العالمية الأولى تأثير واضح على المجتمع والمؤسسات السياسية في مصر الحديثة. فظروف الحرب أدت إلى تخفيف ضغط الإحتلال البريطاني وتراجع نشاط المصارف وشركات الرهن الأوربية، وتراخي السيطرة الإقتصادية والسياسية الأجنبية. كما أدى ارتفاع الطلب على القطن، إلى ارتفاع أسعاره بشكل كبير، مما جعل البورجوازية المصرية الكبرى تحقق أرباحاً طائلة و تراودها طموحات حقيقية في إقصاء المنافسة الأجنبية من السوق المصرية.

لتحقيق هذا الهدف، عمدت فئات واسعة من البورجوازية الكبرى المحلية، إلى التخلي عن انغلاقها العرقي والثقافي، وإلى التحالف مع البورجوازية المصرية الوسطى التي تمتلك عدداً من أسباب القوة. وقد تحقق هذا التحالف عملياً باندماج حزب الأمة والحزب الوطني في حزب واحد، تحت إسم الوفد. وفي إنشاء أول بنك وطني مصري، يهدف إلى كسر احتكار الأبناك الأجنبية للسوق المالية في مصر. هذا التحالف بين الورجوازيتين، الكبيرة والمتوسطة استطاع أن يحقق الجزء الأكبر من أهدافه وأن يكلل مسيرته، بإعلان استقلال مصر سنة1922. وإعلان

الدستور المصري سنة 1923.

بعد تحقيق هـذه المكاسب، شـهد الوفـد عـدداً مـن الإنشـقاقات. فالبورجوازيـة الكبرى، التي حققت أهم أهدافها الإقتصادية والسياسية، دخلت مرحلة الحفـاظ علـى المكتسبات، وارتبطت بتحالف سياسي مع البلاط، من أجـل الحفـاظ علـى مصالحهـا، أمـا البورجوازيـة المتوسـطة والصغـرى، فقـد ارتـأت أن لائحـة المتطلبـات الإجتماعيـة والسياسية لا تزال طويلة، بصورة خاصة، فيما يتعلق بنظـام توزيـع الملكيـة الزراعيـة أو باستمرار الوجود العسكري الإنجليزي فوق التراب الوطني المصري.

لقد أدت هذه الخلافات في تقييم المشهد الإجتماعي والسياسي في مصـر، إلى انشقاق عدد من الملاك الزراعيين عـن حـزب الوفـد، وقيـامهم بتشـكيل عـدد مـن الأحزاب الصغرى، التي أطلقت عليها تسـمية أحـزاب الأقليـات، وهـي الأحـزاب التي تشكلت منها أغلب الحكومات المصرية في هذه الفترة.

لقد استطاع الوفد لعدة عقود، أن يكون الصوت المعبر عن طموحـات فئـات عريضة مـن البورجوازيتـين الصغـرى والمتوسـطة، لكـن فشـل الحكومـات الوفديـة المتعاقبة في الإستجابة للمطالب الشعبية، وفي تحقيق تطلعاتهـا في التحريـر والجـلاء، وفي تحقيق حد أدنى من العدالة الإجتماعية، جعله يفقـد الكثـير مـن شـعبيته، كمـا دفع عددا من الفئات الصغرى والمتوسطة، إلى اليأس من إمكانية التغيير، من خـلال الهياكل السياسية القائمة، وإلى البحـث عـن مجموعـة مـن البدائـل السياسـية، التـي برزت في صورة عـدد مـن التنظيمـات الجديـدة كمصـر الفتـاة والحـزب الشـيوعي وحركة الإخوان المسلمين.

لقد عملت هذه التنظيمات الثلاثة، كل بطريقته الخاصـة علـى الإسـتفادة مـن النقمة العامة السائدة، ومن الـتراجع الكبـير الحـاصل في شـعبية الوفـد. وفي الوقـت الذي بقي فيه الخطاب الشـيوعي، والخطـاب القومـي حبيـس شـرائح محـدودة مـن

النخبة العالمة، بسبب طابعه النظري المعقد، وصعوبة تكيفه مع الذهنية المصريـة، لـم يجد الخطاب التأصيلي لحركة الإخوان المسلمين، أية صعوبة تذكـر في تقديـم قـراءة عارية للواقع عبر تحفيز الذاكرة الجماعيـة للمصريـين. الأمـر الـذي جعـل الخطـاب الإخواني لحركة الإخوان المسلمين يكتسح فئـات واسـعة مـن المجتمـع المصـري في زمن قياسي.

ويمكن أن نرد قدرة الخطاب الإخواني على النفاذ في هـذه المرحلـة إلى أربعـة عوامل رئيسية:

1 ـ التحولات الإقتصادية والإجتماعية في مصر في فترة ما بين الحربين.

2 ـ الظرفية السياسية في مرحلة ما بعد الدستور.

3 ـ دور النهضة الثقافية في مصر والحركة السلفية منها بوجه خاص.

4 ـ طبيعة الخطاب الإخواني.

1 ـ التحولات الإقتصادية والإجتماعية في مصر في فترة ما بين الحربين:

لقد بدأت الإصلاحات التي أدخلها محمد علي، على مستوى البنية التحتية في إعطاء ثمارها في مطلع القرن، كما أدت خلخلة البنية العقارية للأراضـي الزراعيـة، لصالح الفلاحين المصريين، بسبب تغيير نظام الإلتزام، والتوسـع الحـاصل في زراعـة القطـن، إلى إعـادة تشـكيل الخارطـة الإقتصاديـة المصريـة. حيـث أصبـح عـدد مـن المصريين يتمتعون بملكيات متوسـطة وكبرى أحيانـاً، وهـو مـا جعلهـم يراكمـون ثـروات مهمـة، لـم يكـن الريـف قـادراً علـى استعابها، بفضـل ملاءمـة الظـروف الإقتصادية، وتزايد الطلب على القطـن، وهـو مـا جعـل هـذه الأمـوال تتحـول إلى المدن، في صورة استثمارات تجارية أو عقارية أو أسهم، وجعـل الـدور الإقتصـادي للريف، يتزايد بصورة ملحوظة خلال الفترة الحرب.

هـذا التحـول الإقتصـادي والإجتمـاعي في وضعيــة الريــف، وســكانه مــن

المصريين، لم توازيه تحولات على المستوى السياسي بالسرعة المطلوبة. فقد ظلت الإدارة والجيش المصريين محظوران على المصريين لفترة طويلة، حتى نهايات القرن التاسع عشر. وإذا كانت الإدارة المصرية، توفر السلطة والنفوذ الضروريين للبورجوازية التركية، وكذلك الشأن بالنسبة للسفارات والقنصليات الأجنبية فيما يتعلق بتجارها ومستثمريها في مصر، فإن البورجوازية المصرية الوسطى الصاعدة، كانت تجد نفسها محرومة من أي دعم سياسي أو حماية قانونية، وبالتالي مجبرة على الدخول في منافسة غير متوازنة مع المستثمرين الأجانب من جهة، وكذلك من طرف الأتراك المصريين، الذين يسفيدون من دعم غير مشروط من لدن البلاط من جهة ثانية. الأمر الذي جعل هذه الفئات واعية بأن الضمانات الحقيقية، لكل ارتقاء إقتصادي أواجتماعي، لا يمكن أن تتحقق إلا وفق مقاييس سياسية جديدة، تقوم أساساً على مبدأ المساواة التامة بين جميع المصريين.

هكذا إذن، دفع التزامن الحاصل بين انبثاق الخطاب التأصيلي، وبين التحولات العميقة التي كانت تشهدها مصر، إلى إنعاش الخطاب التأصيلي، باعتباره يقدم حلاً مثالياً لهذه الوضعية. فهو من جهة يعود إلى السلف، فيكرس بذلك الحاجة الملحة إلى الأصالة، كما أنه يزكي مبدأ الهوية، في مواجهة قوة الإنتداب البريطاني، ويشكل بذلك عنصر مقاومة في وجه الإنتداب. ثم فوق هذا وذاك، فإنه يمهد أرضية سلمية للتوافق الوطني، بناء على مبدأ المساواة، الذي يشكل قيمة ثابتة في أي خطاب إسلامي، ويسمح بالتالي، بتحقيق التحولات الإجتماعية والسياسية المطلوبة في مناخ من التفاهم والتراضي.

2 ـ الظرفية السياسية في مصر في فترة ما بين الحربين

فيما يتعلق بدور العوامل السياسية، يمكن التمييز بين العوامل السياسية الخارجية والعوامل السياسية الداخلية.

أ ـ العوامل السياسية الخارجية:

خرجت دول أوربا الغربية في حالة ضعف شديد من الحرب العالمية الأولى الأمر الذي أدى إلى تراجع نفوذها ودورها السياسي في العالم عموماً وفي منطقة نفوذها التقليدي في البحر الأبيض المتوسط على وجه الخصوص. في مقابل هذا التراجع برزت قوتان صاعدتان على الساحة الدولية، الولايات المتحدة الأمريكية، المستفيد الأكبر من الحرب العالمية الثانية، والإتحاد السوفييتي، الذي حقق تقدما هائلا بعد سنوات الحرب، والذي بدأ يسعى إلى مد نفوذه الإديولوجي، وهو ما دفع الولايات المتحدة إلى خوض صراع محموم على النفوذ مع الإتحاد السوفييتي، تحت إسم ما سوف يعرف فيما بعد بالحرب الباردة.

في خضم هذا الصراع، تنبهت الولايات المتحدة إلى عدة حقائق:

- أن الإتحاد السوفييتي، هو القوة الصاعدة دولياً، التي يمكنها أن تشكل تهديدا حقيقيا للمصالح الأمريكية. وأن الصراع على النفوذ، مع هذه القوة الصاعدة في مختلف بقاع المعمور أمر لا مفر منه.
- أنه لا يمكنها أن تعتمد كثيراً على حلفائها الغربيين، الذين خرجوا منهكين من حربهم الأوربية الطويلة، ومن حروبهم الإستعمارية.
- أن منطقة الشرق الأوسط تكتسي أهمية استراتيجية استثنائية على المستوى الدولي، بسبب احتياطاتها من النفط، وكذلك نظرا لموقعها الجغرافي. وأن نقطة الضعف الأساسية في هذه المنطقة هو ما يصطلح عليه بالفراغ الإستراتيجي.

* مقولة الفراغ الإستراتيجي:

في الوقت الذي لاتبعد فيه الحدود الغربية للإتحاد السوفييتي عن منابع النفط في الشرق الأوسط، إلا بضع مئات من الكيلومترات، فإن الولايات المتحدة تبعد عن المنطقة عدة آلاف من الكيلومترات، ومما كان يزيد الأمر خطورة بالنسبة

للأمريكيين، أن النفوذ الأوربي بها بدأ يضعف، وأنها تعاني من تخلف اقتصادي واجتماعي شديد، أصبحت مهددة معه بصورة واضحة بالنفوذ السوفييتي، خاصة بسبب الفراغ الإديولوجي السائد، وبسبب انخراطها في معركة تحرر وطني من أجل الإستقلال، سوف يؤتي أكله بالضرورة. وقد برزت نوايا الإتحاد السوفييتي بصورة واضحة تجاه المنطقة، غداة نشره للبنود السرية من اتفاقية سايكس بيكو، التي كانت قد وقعت عليها روسيا القيصرية إلى جانب كل من فرنسا وبريطانيا، بما أصبح ينبأ بإمكان قيام تحالفات بينه وبين قوى التحرر الوطني القائمة في العالم العربي.

في مقابل هذه الوضعية سلكت الولايات المتحدة تكتيكاً متعدد الأوجه، يقوم على العودة بقوة إلى المناطق الحساسة في الشرق الأدنى والأوسط والأقصى، ولو على حساب حلفائها الأساسيين، الذين فقدوا قدرتهم على التحكم في الوضع، كما حولت عدداً من بلدان المنطقة، إلى قلاع أطلسية متقدمة، لدعم العمق الإستراتيجي لمنطقة الخليج وللحيلولة دون أي زحف عسكري سوفييتي، وقد جاء انطلاق الهجرة اليهودية إلى فلسطين، والإعلان عن قيام دولة إسرائيل، متزامناً مع انطلاق هذه الإستراتيجية، الأمر الذي يجعل قيام الكيان الصهيوني يندرج في سياق هذه الإستراتيجية كقاعدة متقدمة للدفاع عن المصالح الأمريكية الحيوية في المنطقة.

مع أن سياسة التحالفات شكلت نقطة أساسية في الإستراتيجية الأمريكية في المنطقة، فإنها لم تكن كافية وحدها لملأ الفراغ الإديولوجي، الأمر الذي دفع الولايات المتحدة وحلفاءها الغربيين، إلى البحث عن سبل تنشيط إديولوجات محلية معادية للشيوعية، وقادرة على أن تقف حائلاً أمام تسربها إلى منطقة الشرق الأوسط.[1]

---

[1] هذا ما يفسر خلفيات الدعم المادي والمعنوي الذي كانت تلقاه حركة الإخوان المسلمين من عدد من المصالح الأجنبية. كالهبة السخية التي تلقتها من شركة قناة السويس، والدعم السياسي الذي كان يلقاه الإخوان المسلمين من طرف القوى الكبرى وخاصة بريطانيا والولايات المتحدة.

ـ رفض بريطانيا تسليم الإخوان المسلمين الذين فروا إلى ليبيا عقب حملة الإغتيالات التي شهدتها مصر في الثلاثينات والأربعينات.

ـ انظر: الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، ج2، ص38.

هذا هو ما يفسر خلفيات الدعم المادي والمعنوي، الذي كانت تتلقاه حركة الإخوان المسلمين من عدد من المصالح الأجنبية في حينه، كالهبة السخية التي حصلت عليها من شركة قناة السويس، والدعم المادي الذي كان يلقاه الإخوان المسلمون القوى الكبرى، خاصة بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى أشكال مختلفة من الدعم السياسي، التي كان أبرزها، رفض بريطانيا تسليم المجموعة الإخوانية المسلحة، التي فرت إلى ليبيا عقب حملة الإغتيالات التي عرفتها مصر خلال الثلاثينات والأربعينات. هكذا، لعبت التنظيمات الإخوانية طيلة هذه الفترة دوراً مزدوجاً، يصب في مجمله في مصالح الغرب، ملأ الفراغ الإديولوجي السائد في المنطقة، لسد الأبواب في وجه الإديولوجية الشيوعية الآتية من الشرق، ثم التشويش على القوى الوطنية،[1] التي تشكل خصما آنيا - في معركة التحرير - ومستقبليا للمصالح الغربية.

ب - العوامل السياسية الداخلية:

حقق الوفد أهم إهدافه بإعلان استقلال مصر سنة 1922، والإعلان عن الدستور المصري سنة 1923، وهو ما جعل نسبة كبرى من الملاك الزراعيين الكبار ومن الفئات البورجوازية المدينية تعتبر أنها خرجت من مرحلة النضال إلى مرحلة الدفاع عن المكاسب، الأمر الذي دفعها إلى البحث عن تحالفات جديدة مع البلاط ومع الإنجليز إن اقتضى الحال للدفاع عن مكتسباتها. أما الفئات المتوسطة والصغرى، التي لم تحقق أية استفادة عملية من التحولات الجزئية المتحققة، فكانت ترى مسيرة النضال الوطني لا زالت في بداياتها، وأنها لا يمكن أن تكتمل إلا

---

(1) يقول مايزكوبلاند في كتابه لعبة الأمم أن وكالة المخابرات الأمريكية كانت تفكر في تشجيع الجمعيات الدينية لكي تصد المد اليساري والديموقراطي في مصر، داخل السلطة نفسها أو من خارجها

- ميتشل ريتشارد، الإخوان المسلمون، ص50

بالجلاء التام للجيش البريطاني عن الأراضي المصرية، وإعادة توزيع الملكيات الزراعية توزيعاً عادلاً، وإلغاء نظام الإمتيازات والمساواة التامة بين المواطنين المصريين.

لقد دفعت هذه الإختلافات في وجهات النظر، عدداً من كبار الملاك، ومن البورجوازية الكبرى إلى الإنشقاق عن الوفد وتكوين عدد من الأحزاب السياسية، التي سوف تسمى فيما بعد أحزاب الأقليات. وهي أحزاب وإن كانت تحظى بتزكية البلاط والإنجليز، فإنها كانت تفتقد إلى أية قاعدة شعبية، الأمر الذي جعلها تبحث عن حلفاء يتفقون معها في العداء للوفد، ويمتلكون مثل هذه القاعدة الشعبية لضمان وصولها للحكم، هو ما كانت حركة الإخوان المسلمين تشكل إطاراً مثالياً له.وقد تأتت الفرصة الذهبية لمثل هذا التحالف، بعد مصادقة الوفد على اتفاقية 1936، التي اعتبرها عدد من المصريين مخلة بالسيادة المصرية، الأمر الذي أدى إلى زعزعة شعبيته، وهو ما كانت حركة الإخوان المسلمين تشكل إطاراً مثالياً له.

هكذا مكن التحالف بين البلاط وأحزاب الأقليات، من جهة، والإخوان المسلمين من جهة أخرى، كلا الطرفين من تحقيق مكاسب أساسية. لقد وجد البلاط في حركة الإخوان سنداً أساسياً في مواجهته مع الوفد،[1] كما وجدت فيه أحزاب الأقليات سنداً شعبياً حقيقياً لها في تطلعها إلى الحكم. لذلك فإنها وبمجرد

---

[1] من أمثلة ذلك: تخصيص الإخوان المسلمين مؤتمرهم الرابع للإحتفال بتتويج الملك فاروق، وتعبئتهم لحشد العمال للهتاف له خلال زيارته للإسماعيلية، واختيار حسن الهضيبي لمنصب المرشد العام للحركة لأنه كان صهر نجيب سالم ناظر الخاصة الملكية، مع أنه لم يكن قبل ترشيحه لمنصب المرشد العام عضوا في مجلس الإرشاد.

- رفعت السعيد، حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، متى..كيف..ولماذا؟

في وجدت أحزاب، دار الطليعة، بيروت، ص102

- البشري طارق، الحركة السياسية في مصر1945 - 1952، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص45.

وصولها إلى السلطة، لم تتردد في تقديم مجموعة من الإمتيازات الخاصة لحركة الإخوان المسلمين.[1]

3 ـ دور الحركة الثقافية في مصر والحركة السلفية منها بوجه خاص.

جاء الأفغاني إلى مصر في ذلك الوقت بالذات الذي لم يعد الأزهر في قادراً على لعب دور الثقافي بالصورة التي دأب عليها، سواء فيما يتعلق بتقديم معرفة متوازنة، تنسجم مع احتياجات الفئات الصاعدة المتعطشة للتجديد، أو بسبب تذبذب مواقف بعض شيوخه الكبار، وارتباطاتهم بالبلاط وبالإحتلال.[2]

لقد استطاع الأفغاني أن يجتذب لحلقته ثلة من خيرة طلبة الأزهر، بفضل معرفته الموسوعية، التي كانت تخترق من بعيد الأسيجة الضيقة والتقليدية للدرس الأزهري، كما استطاع بقوة شخصيته وبحماسته أن يزرع في نفوسهم بذور الأمل، مستوحياً صورة عالم إسلامي متمدن، وقادر في نفس الوقت، على الدفاع عن هويته، من خلال الفكرة التي تبناها طيلة حياته، وهي فكرة الجامعة الإسلامية، التي استوحت قوتها في حينه، ليس من البديل الحضاري الذي قدمته فحسب، بل كذلك انطلاقاً من كونها الإطار الوحيد الذي يوفر إمكانية معقولة للتصدي للغرب ومواجهته.

كان أهم إسهام لمحمد عبده بعد الأفغاني، توثيقه لفكر هذا الأخير وتمصيره

---

[1] بالإضافة إلى حق ممارسة الأنشطة السياسية، سمحت حكومات الأقليات للإخوان المسلمين بتشكيل مليشيات خاصة ـ فرق الجوالة ـ وإقامة معسكرات للتدريب على الأسلحة، إضافة إلى حق الإشراف على عدد من المدارس والمؤسسات الإنتاجية والإجتماعية الأمر الذي بدز يحول الحركة شيئا فشيئا إلى دولة داخل الدولة، ويهدد الدولة القائمة نفسها.

ـ ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، 169.

[2] للتوسع في مظاهر هذا التواطؤ انظر:

ـ رفعت السعيد، حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين، متى كيف ولماذا؟ دار الطليعة، بيروت، ت. غير مذكور، ص49و50.

وتعريبه له، وكذلك الدفع بالمعادلة التي نـادى بإرسـائها الأفغـاني، بـين مقتضيـات الحضارة العربية الإسلامية والمدنية الغربية، إلى أقصى حدود ممكنة لها على المستوى النظـري. غـير أن الإضطرابـات المسـتمرة التـي كـانت تعيشـها مصـر، والتذبـذب الطبيعي لشخصية محمد عبده، وانخراطه في عدد من الصراعات السياسية، دفعـه إلى تحقيق تراجعات أساسية عن الأسس الكبرى التي استقرت مع الأفغـاني، خصوصاً فيما يتعلق بمكانة العقل.[1]

بدا هذا التراجع كذلك بوضوح على المستوى السياسي، فإذا كان الأفغـاني قـد جعل من محاربة الإستبداد مهمته الأولى، فإن محمد عبده لم يتردد في مهاجمة دعاة مبدأ احترام الحريات الشخصية والحرية الإجتماعية والحرية السياسية. بل إنه صاحب القولـة الشهيرة: «لن ينهض بالشرق إلا مسـتبد عـادل».[2] ومـع أن رشـيد رضـا يعتـبر مـن طرف الكثيرين، امتداداً نظرياً لفكر محمد عبده، فإن هذا التقدير، ولو أنـه لايخلـو مـن قدر من الصدق، لا يجب أن يغفل مسحة المحافظة التي يضفيها رشيد رضا على فكـر الشيخ، التي لاتعبر دائماً بأمانة عنـه، سـواء في كتاباتـه الخاصـة عـن شـخصيته، أو في الأفكار التي عبر عنها باسم المدرسة السلفية.

هكذا وفر هذا الميل المتعاظم نحو المحافظـة، داخـل المدرسـة السـلفية، الفـرش الضروري لانطلاق ثقافة جديدة، استلهمت عناصر أساسية مـن المدرسـة السـلفية، وتطورت داخل المناخ الثقافي الذي أطرته، من أجل أن تقطع مع عناصر أخرى مـن داخل هذه الثقافة. وهي الثقافة التي أسست لها حركة الإخوان المسلمين، وبصورة

---

[1] يقول الأفغاني: «فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم، اكتفينا بما جاء فيـه مـن الإشـارة ورجعنـا إلى التأويل»

ـ محمد عمارة، مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1979، ص201.

في حين لا يرى محمد عبده في العقل أكثرمن خادم للعقيدة.

[2] أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص300.

خاصة مؤسسها حسن البنا، الذي شرع في رسم معالم خطاب جديد بدء من مطلع الثلاثينات.

4 ـ طبيعة الخطاب الإخواني

في مقابل خطاب الحداثة، الهجين والمطلسم بمصطلحاته الأعجمية الغربية، عرف الإخوان المسلمون، الذين بدؤوا يشكلون أوسع قاعدة للتصور الإسلامي، كيف يوجهون خطابهم على مستويي الشكل والمضمون، مستفيدين في ذلك من ملاءمة بنيتين قائمتين، هما بنية الثقافة الشعبية والذاكرة الجماعية بمعجمها ورموزها ودلالاتها، والبنية التحتية المتوفرة بصورة جاهزة، المتمثلة في وجود عدد هائل من المساجد التي تغطي التراب المصري، والتي تفتقد إلى أي تأطير أو هيكلة أو ضوابط للعمل، بما جعل عدداً هائلاً من هذه المساجد يتحول بصورة سريعة إلى فروع للجماعة.

على مستوى الشكل، كان خطاب الجماعة، يعتمد على البساطة، عبر اقتراح مفاهيم مباشرة وبديهية، تمتح من الذاكرة الجماعية، وتحظى نتيجة لذلك بالقبول والإجماع العام، خصوصاً وأنها تختزل في ذاتها قضايا واختيارات أساسية، يتم تصويرها باعتبارها تقدم حلولاً شاملة ونهائية للقضايا المطروحة في حينه. لذلك لم تكن المفاهيم والقضايا التي تطرحها الجماعة تلقى أية مقاومة في الشارع المصري، سواء لدى العامة أو حتى لدى عموم المثقفين، الذين تم تأطيرهم نظرياً إما داخل الأزهر.أو في مدرسة المعلمين، أو الذين يعودون بجذورهم النظرية إلى المدرسة السلفية. ولم يلق الخطاب الإخواني قدراً من الإعتراض والرفض إلا من طرف المثقفين المتأثرين بالمناهج الفكرية السائدة في الغرب، الأمر الذي أدى بصورة غير مباشرة إلى إعطائه مصداقية إضافية، باعتباره مدافعاً عن الأصالة، وسداً منيعاً أمام مخاطر الإستيلاب. هكذا، وعلى مستوى المضمون قدم الخطاب التأصيلي نفسه كمدافع عن الهوية الحضارية، المهددة من طرف الغرب ومن طرف المستغربين في

الداخل. كما استطاع أن يسقط الحمولة المقدسة والمطلقة للنصوص الدينية على خطابهم، وتكثيف الرموز الدينية، وإعادة تكييفها مع شروط خطابه، وتوظيف عناصر الثقافة الشعبية السائدة، في محاربة خصومه الإديولوجيين.[1]

إلى جانب هذه الإعتبارات تم تطعيم الخطاب السياسي للخطاب الإخواني بلكنة إجتماعية، تفضح الظلم والتفاوت الطبقي الصارخ الذي كان سائداً في مصر، ف: حسن البنا مثلاً يعقد في مذكراته، مقارنة مريرة في سخريتها بين مستوى الدخل الفردي للإنسان المصري، والمصروف اليومي الضروري لإعالة حمار، وينتهي منها بعد عملية حسابية مدققة بالأرقام إلى أن كلفة إعالة الحمار هي: «ضعف ما يعيش به الفرد من هؤلاء الآدميين في مصر».[2]

ومع أن هذا الخطاب الإجتماعي، كان يشكل إحدى عناصر قوة حركة الإخوان المسلمين، فإنه لم يكن يعكس بالضرورة إرادتهم أو توجهاتهم السياسية الرسمية. فقد كان الإخوان المسلمين، خلال الجزء الأعظم من تاريخ ممارستهم السياسية، حلفاء سياسيين للبلاط، ولأحزاب الأقليات، ذات القاعدة الإقطاعية المعادية للشعب والموالية للإستعمار، تماماً كما أن حركة الإخوان المسلمين، اعترضت على الإصلاح الزراعي الذي جاء بهدف تحقيق نوع من العدالة الإجتماعية، وظلت تطالب برفع سقف الملكية الزراعية.

---

[1] عندما يستعرض عبد الحليم خفاجي التحاقه بإحدى الجماعات التي كانت تمارس العمل الوطني (الإخوان المسلمين) دون أخرى (مصر الفتاة أو الحزب الشيوعي) فهو لا يبرر ذلك بأسباب موضوعية، بل يحيل إلى مجموعة من القيم والسماة المستوحاة من الذاكرة الشعبية. يقول: «أما مصر الفتاة، فأول ما ينفرنا منه إسمه الذي يشعرنا بالتخنث والإقليمية (..) أما الحزب الشيوعي فكل شيء في كياننا ينفر منه، وإن كانت معلوماتنا عنه غامضة وقليلة»

- عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 1987.

[2] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، د.ت، د.م، ص76.»

المبحث السادس

الجماعات التأصيلية المعاصرة: الحاضر ورهانات المستقبل

I ـ وقفة عند بعض الجماعات التأصيلية المعاصرة

1 ـ الظاهرة التأصيلية، ظاهرة إجتماعية ـ ثقافية، أم ظاهرة إعادة إنتاج إجتماعي ـ ثقافي؟

ـ الجماعات التاصيلية: ورهانات الإستراتيجيات في الصراع الدولي بين الشرق والغرب.

ـ إعادة إنتاج الظاهرة التأصيلية في السبعينات على ضوء الصراع الدولي.

ـ إعادة إنتاج الظاهرة التأصيلية في السبعينات على ضوء الإستراتيجيات المحلية.

* استراتيجية التوحيد لخلق التجانس داخل الشتات القبلي.
* استراتيجية التوازن لإعطاء النظام سلطة التحكيم.
* استراتيجية الإنخراط في النظام الأمني الغربي.

ـ الشروط الموضوعية لانبثاق الظاهرة التأصيلية في مطلع السبعينات.

* العوامل السوسيو ـ الإقتصادية.
* العوامل السياسية.

* العوامل الداخلية.

* إشكالية مشروعية الدولة القطرية.

* إشكالية الديموقراطية.

* العوامل العربية البينية والإقليمية.

* الإحباطات القومية.

* عقم نموذج دولة الإستبداد الفردي.

دور المؤثرات الإقليمية

العوامل الثقافية.

النظام التعليمي.

التنشئة والأسرة.

إشكالية الهوية.

2 ـ قراءة في بعض الجماعات التأصيلية المعاصرة

أ ـ خيار الرفض:

ـ التنظير القطبي.

ـ الجماعة الإسلامية في مصر.

ـ منظمة الجهاد الإسلامي.

ب ـ العمل التأصيلي المسلح: نموذج حزب الله.

ج ـ خيار التوافق: الإخوان المسلمون الجدد في مصر.

II ـ مستقبل الظاهرة التأصيلية في العالم العربي المعاصر.

1- القراءات المستقبلية الثابتة

2- القراءات المستقبلية الديناميكية

3- الملامح العامة للأدوار المستقبلية للجماعات التأصيلية

أ - الأزمات

ب - المحددات

- دور المنظمات والهيئات والأحزاب السياسية

- دور المجتمع المدني

ج - الدولة

4- المستقبلات المحتملة لتجليات الخطاب التأصيلي

أ - الخطاب التاصيلي الجهادي

ب - الخطاب التاصيلي الرافض

ج - الخطاب التاصيلي التوافقي

– العوامل الموضوعية

– العوامل الذاتية

– كابح الشرعية

– كابح جماعات الضغط

– الكابح الثقافي

الجماعات التأصيلية المعاصرة:

الحاضر ورهانات المستقبل

I ـ وقفة عند بعض الجماعات التأصيلية المعاصرة

يمكن القول، أن الظاهرة التأصيلية، التي شهدت انتعاشاً في العالم العربي، ابتداء من عقد السبعينات، تشكل على الصعيد النظري، إحدى صور الإمتداد لإشكالية النهضة التي طرحت نفسها على العالمين، العربي والإسلامي، منذ القرن التاسع عشر. فبالرغم من اختلاف تيارات الخطاب التأصيلي المعاصر، وتنوع مضامينها، فإنها في مجملها، تفصح عن الإشكالية الأساسية التي أطرت السؤال المركزي في بنية الفكر النهضوي العربي، كيف ننهض؟

لقد بدت التساؤلات التي طرحها رواد النهضة في العالم العربي، حتى الجنينية منها، وكأنها محكومة بقدر سلفي، فكل الأطروحات التي قاربت إشكالية النهضة، جاءت خلاصاتها مشروطة أو مشوبة بصورة واضحة بإحالات ماضوية. وحتى أولئك الذين كان يجري تقديمهم على أنهم من رواد الحداثة، كانوا في نهاية الأمر، يخضعون تصوراتهم لتصورات سلفية تكتسي طابعاً جاهزاً في بعض الأحيان ومماثلاً في أحيان أخرى. فـ: الطهطاوي، رائد حركة الحداثة في النهضة العربية مثلاً، لم يكن يتوانى عن التذكير باستمرار، بأن ما يناسب الغرب، لا يناسب المسلمين بالضرورة، وأن الشريعة الإسلامية، تقدم أجوبة على جميع الأسئلة التي قد يطرحها المسلمون. كما كان التيار السلفي، الذي يمثله الأفغاني ومحمد عبده، اعتبر مثل هذه الإحالات غير كافية في تحديد الدور الذي يجب أن يلعبه التراث في النهضة

المرجوة، لذلك ظل يربط ربطاً نسقياً بين الإنفتاح على مدنية الغرب، وبين العودة إلى منابع الحضارة الإسلامية. كشرطين لازبين ومترابطين لتحقيق أية نهضة محتملة.

هكذا، سوف تنبثق جميع الأسئلة اللاحقة، وجميع المساهمات التي نظرت للنهضة، من هذا الربط النسقي، بين الماضي الأسيل للحضارة الإسلامية، وبين التمدن المعاصر للغرب، وهي المساهمات التي سارت بالنسبة للخطاب النهضوي التأصيلي، في اتجاه تضخيم دور الذاكرة التراثية الذاتية للحضارة العربية الإسلامية، في تحقيق هذه النهضة، وإضعاف الرصيد الذي قد يتأتى من الإنفتاح على الغرب.

ومع انكشاف الأطماع الإستعمارية الغربية في مطلع هذا القرن، واتضاح الخطر الذي الذي أصبح يتهدد هوية الأمة ومستقبلها، والمد الذي عرفه الخطاب التأصيلي، بموازاة مع ذلك، بدأ الشرط الثاني القائم على ضرورة: لإنفتاح على الغرب، لكسب رهان الحداثة، في التآكل بصورة متزايدة. الأمر الذي عبرت عنه بصورة مترددة، الكتابات المتأخرة ل: محمد عبده، والذي بدا بصورة واضحة بعد ذلك مع رشيد رضا، قبل أن يجهز عليه حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين بصورة نهائية، ويستحيل من شرط أجمع عليه رواد فكر النهضة، إلى سبب يعزو إليه هؤلاء السلفيون الجدد في خطابهم الجديد، ضعف الأمة وانحطاطها.

1 - الظاهرة التأصيلية، ظاهرة إجتماعية - ثقافية، أم ظاهرة إعادة إنتاج إجتماعي - ثقافي؟

بالرغم من الأهمية النظرية لإشكالية النهضة، في بلورة الخطاب التأصيلي لحركة الإخوان المسلمين، فإن الخطاب التأصيلي، لم يأت كثمرة لاجتهادات تأملية فحسب، بل لعبت الشروط الإجتماعية، كما ورد في الفصل السابق، دوراً محفزاً في بلورة وفي مد هذا الخطاب بمقوماته الأساسية. خصوصاً مع ظهور المدينة بالمفهوم العصري واتساعها في مصر. وتكامل شروط انبثاق فئة إجتماعية وسطى،

وبروز الحاجة إلى إعادة تحديد مفهوم الأمة، وإلى مقاومة التدخل الأجنبي.

وإذا كانت الظاهرة التأصيلية في الثلاثينات، قد جاءت كخلاصة وكتكليل لهذه الشروط جميعاً، فإن ما يميز الخطاب التأصيلي المعاصر، الذي نشأ في العالم العربي منذ السبعينات، أنه نما واكتمل، في جانب كبير منه، خارج وجود مثل هذه الشروط الموضوعية، التي تؤهله بصورة خاصة، إلى احتلال هذا الفضاء الهائل بمعزل عن الخطابات الأخرى المنبثقة بدورها عن إشكالية النهضة.

لقد كان يبدو حتى مطلع السبعينات، أن الثورة الناصرية، التي حولت الحلم الذي بشرت به حركة الإخوان المسلمين إلى واقع،[1] قد جعلت الخطاب التأصيلي يفقد مبرراته التاريخية، الإجتماعية والثقافية. وأنها حققت قطيعة مع الثقافة السياسية السابقة، وأنه حتى في حالة قيام ظروف مماثلة لتلك التي عرفتها في مصر، في العشرينات وفي الثلاثينات،[2] فإنها سوف تؤدي حتماً إلى ظهور تيارات فكرية وسياسية، مختلفة بصورة نوعية.[3] قد تتأسس بناء على نقد للتجارب السابقة، لكنها سوف تبدأ حتماً من حيث انتهت هذه التجارب. لكن ما حصل، هو أن تدخل عدة عوامل وداخلية وخارجية، بصورة مكثفة، ممنهجة وهادفة، استطاع أن يصنع من بقايا ومتردمات الخطاب التأصيلي في الفكر النهضوي وما بعده، رهاناً حاضراً، في ظل المقتضيات التي أملتها شروط الحرب الباردة.

---

(1) في الدفع بالفئات الوسطى إلى الواجهة السياسية، وفي إيجاد تسوية لمفهوم الأمة وانتهاج سياسية غير مماثلة للغرب

(2) هيمنة أجنبية، غزو خارجي، صراع إجتماعي، صراع على السلطة، إشكالية الهوية..

(3) وهو ما كان يمكن أن يتكرس بصورة فعلية، مع النزوع الهائل نحو الحداثة، الذي عرفه الفكر العربي.

الجماعات التأصيلية ورهانات الإستراتيجيات في الصراع الدولي بين الشرق والغرب:

إن ما يميز الخطاب التأصيلي المعاصر عن سلفه في الثلاثينات، هو تدخل عوامل خارجية، بصورة مباشرة، منظمة وواعية بأهدافها، للقيام بدور الحاضنة التي تعيد إنتاج هذا الفكر، في شروط هي غير شروطه، وفي زمان غير زمانه.

برزت هذه العوامل الخارجية مرة أولى في الأربعينات، عندما روج الأمريكيون لمقولة الفراغ الإستراتيجي، في منطقة الشرق الأوسط، غداة الحرب العالمية الثانية. واعتبروا في حينه، أن من بين العناصر الأساسية، التي يجب أن تنبني عليها إستراتيجيتهم لملئ هذا الفراغ،[1] تقديم أشكال مختلفة من الدعم للجماعات التأصيلية في العالم العربي، حتى تكون الدرع العقائدي الواقي للمنطقة من أخطار الزحف الشيوعي. لكن الجديد في هذا المشهد، أن الأنظمة السياسية في الوطن العربي، المتحالفة مع الغرب، هي التي أصبحت تضطلع بالأدوار التي كانت موكولة في السابق للإستعمار الفرنسي والبريطاني، لاعتبارات لم تعد خارجية فحسب، بل أصبحت تحكمها مقتضيات داخلية كذلك.

ـ إعادة إنتاج الظاهرة التأصيلية في السبعينات على ضوء الصراع الدولي

تفصح خريطة غرب آسيا، قبيل انتهاء الحرب الباردة، ببداهة بليغة، عن طبيعة الرهانات الدولية، التي كانت تحيط بإشكالية إعادة إنتاج الظاهرة التأصيلية. فباستثناء تركيا، الدولة العضو في الحلف الأطلسي، فإن الدول التي عرفت أقوى مد تأصيلي في حقبة السبعينات، هي في نفس الوقت، تلك التي تقع في المنطقة

---

[1] إلى جانب إنشاء بعض الأحلاف الإقليمية. ومباركة قيام الكيان الصهيوني الذي سوف يصبح لاحقا رأس الرمح في الإستراتيجية الأمريكية في المنطقة.

العازلة بين الإتحاد السوفييتي السابق، وبين منطقة الشرق الأوسط،[1] التي تخفـي في باطنها ثلاثة أرباع الإحتياطي العالمي من النفط، وتشكل في نفس الوقت، سوقاً من أهم الأسواق العالميـة للغـرب، ونقطـة التقـاطع المركزيـة، بـين أهـم طـرق التجـارة الدولية.

إن توفير الشروط الملائمة لانبثاق وامتداد هذه الجماعات، كان يساهم بقسط وافر في سد الفـراغ الإديولوجـي الهـائل في المنطقـة، وفي تعبئـة فئـات واسـعة مـن المسلمين في العالم، ضد الإديولوجيا الشيوعية، وضد الإتحاد الســوفييتي، وهـو أمـر لم يكن من الممكن إلا أن يصب في طاحون المصالح الأمريكية.

لقد حققت الإستراتيجية الأمريكية نجاحاً كبيراً في رهانها الإســلاموي، وهـو ما بدا بصورة واضحة في التعبئة التي تحققت داخل الدول الإسلامية، ودول الخليـج بصورة خاصة، حول المسـألة الأفغانيـة، وفي الدعـم الإقتصـادي والسياسـي الهـائل الذي لقيه المجاهدون الأفغان والـدول المجـاورة التـي تدعمهـم، مـن دول الخليـج، تحـت غطـاء شـعار التضـامن الإسـلامي، في صـورة منـح وقــروض واسـتثمارات واستقطاب لليد العاملة..

في هذه المرحلة، توالت عدد من التصريحات، التي عكست ارتياح عــدد مـن مهندسـي السياسـية الخارجيـة الأمريكيـة للنفـوذ المتعـاظم للجماعـات التأصيليـة في الوطن العربي.[2] كما قام عدد من رجال الدولة الأمريكيين، بعدد من الإتصالات،

---

[1] الباكستان، أفغانستان، إيران. وهي امتـدادات جغرافيـة وبشـرية وإديولوجيـة لـم تكـن تلعـب دور العـازل فحسب، لحماية أنظمة الخليج المكشوفة، بل استعملت كمنطلقات كذلك لتفكيك الأطراف الجنوبية والغربيـة للإتحاد السوفييتي السابق.

[2] أنظر مثلا تصريح بريجنسكي المستشار الأمريكي للأمن القومي في حينـه: «إن الولايـات المتحـدة لا تخشـى عملية البعث الإسلامي بل ترحب بها»

PARIS MATCH 2 AOUT 1980 P3

مع عدد من هذه الجماعات، التي انخرطت في مواجهات مسلحة مع أنظمة عربية تعتبرها الولايات المتحدة معادية لمصالحها[1] وإلى تنظيم عدد من المؤتمرات، التي مهدت لتنسيق إقليمي بين هذه الجماعات ولتعزيز أدوارها السياسية الإقليمية.[2]

لقد مكن هذا الدور، الذي لعبه الغرب والسياسية الخارجية الأمريكية بوجه خاص، من الخروج بتقدير دقيق للأخطار الإقليمية المحتملة، التي يمكن أن تشكلها هذه الجماعات بعد نهاية الحرب الباردة. وهو ما جعل هؤلاء واعين بالأخطار المحدقة بمصالحهم في المنطقة، من جراء تنامي الحركات التأصيلية، ومن وضع برامج قابلة للتطبيق مباشرة بعد نهاية الحرب الباردة للحد من تأثير ومن دور هذه الجماعات.[3]

- إعادة إنتاج الظاهرة التأصيلية في السبعينات على ضوء الإستراتيجيات المحلية:

لربما تبدو كلمة استراتيجية محلية في غير محلها هنا، لأن الدول العربية لم تعد تملك إستراتيجية إقليمية خاصة بها منذ حرب أكتوبر. بل إنه حتى قبل هذه المرحلة، لم يحدث إلا توافق لحظي، حول مبادىء مشتركة، امتد منذ وفاة جمال عبد الناصر، وحتى قبيل توقيع اتفاقيات كامب ديفيد، التي أضعفت إلى حدود

ABD - ALLAH; OMAR F; THE STRUGGLE IN SYRYA, BERKLEY [1] ISLAMIC MHZAANHES, 1983, P 20

[2] مولت المخابرات الأمريكية سنة:1983 أكثر من مائة وعشرين مؤتمرا أو ندوة في موضوع "الصحوة الإسلامية"

- محمد حسنين هيكل، محاضرة ألقيت في جامعة القاهرة. عن: «هواجس مستقبلية»، المستقبل العربي، عدد108.

[3] انهيار نظام نظام الحق في باكستان، الذي كان يمثل صيغة للتحالف بين التأصيليين والمؤسسة العسكرية، ودخول الفصائل الأفغانية مرحلة التآكل الذاتي، وتراجع الدور الإقليمي لكل من إيران والسودان.

بعيدة احتمال التوافق حول استراتيجية عربية موحدة، نظراً للشرخ العميق الذي أقامته بين مختلف الدول العربية.

إن ما يمكن الحديث عنه في مقابل ذلك، هو استراتيجيات عربية قطرية متعارضة، تعطي الأولوية بصورة تكاد تكون مطلقة، لفض ولتجاوز إشكالية المشروعية التي تؤرق عدداً من الأنظمة العربية. ذلك أن أنظمة الحكم القائمة في العالم العربي نادراً ما تتمتع بشرعية فعلية، سواء بناء على المقاييس والمقتضيات التي تستلهم التراث العربي الإسلامي أو تلك المستعارة من الغرب، وهو ما ينعكس بصورة واضحة على مؤسسات الدولة وعلى علاقات الحاكمين بالمحكومين. بالإضافة إلى عامل عدم الإستقرار الناجم عن هذه الوضعية، الذي يسم النظام الإقليمي العربي، كل هذه العوامل أسهمت بقدر متفاوت في إعطاء الهاجس الأمني، الأولوية المطلقة في الإستراتيجيات القطرية داخل النظام الإقليمي العربي. ويمكن على الوجه العموم، الإشارة إلى ثلاثة أصناف من الإستراتيجيات القطرية، التي انتهجتها عدد من الأقطار العربية، التي توفرت في سياقها، بوعي أو بدون وعي، شروط إنضاج حركات تأصيلية فاعلة ونشيطة.

- استراتيجية التوحيد والتماهي لخلق التجانس داخل الشتات القبلي (دول الخليج).
- استراتيجية التوازن لإعطاء النظام سلطة التحكيم.
- استراتيجية الإنخراط في النظام الأمني الغربي أو في التكتلات الشرقية سابقاً.

مع أن كلا من هذه الإستراتيجيات تشكل نسقاً قائماً بذاته، فإن هذا لا يعني بالضرورة انغلاق كل نموذج من هذه النماذج على ذاته، كما أنه لا يمنع أن تتكامل وأن تتداخل بعض هذه النماذج فيما بينها. إن السعي إلى بناء الدولة على أنقاض الشتات القبلي السابق، والإنخراط في مسار للوحدة والتماهي، لا يمنع أن يبني الحكم جانباً من مشروعيته مثلاً انطلاقاً من وظيفة التحكيم واللعب على

التوازنات الداخلية، تماماً كما أن هذين العاملين لا يمنعان الحكم من الإنخراط في نظام أمني كوني، لتعزيز موقعه الداخلي وضمان استقراره.

★ استراتيجية التوحيد والتماهي لخلق التجانس داخل الشتات القبلي (دول الخليج):

في الجزيرة العربية، حيث تعتز كل قبيلة بتاريخها الخاص، وتحتكم إلى أنظمتها وأعرافها، وحيث يحفل التاريخ العام، بسلسلة من الضغائن القبلية التاريخية، لعب الدين الإسلامي، بالنسبة للسلطة الحاكمة، دور العامل الذي يضفي الإنسجام على الفسيفساء المجتمعية، والعنصر الذي يعطي للأسرة الحاكمة والعشيرة المهيمنة، التي لاتتميز بشيء عن بقية العشائر، إطاراً من المشروعية. من خلال إبراز هذه الأسرة، وفي مركزها الملك، كحامية للمقدسات الإسلامية وللتصور الإسلامي السني المحافظ. لقد لعب الإسلام، في الإستراتيجية الأمنية لدول الخليج، دورين متوازيين. فهو من جهة عامل توحيد لجمع الشتات القبلي المجتمعي، ولوضع أسس إرساء هوية وطنية موحدة. وهو من جهة ثانية عامل شرعنة للنظام السياسي القائم.

هذه الأدوار الأساسية، التي تم توظيف الإسلام لخدمتها، تتضمن بدورها أدواراً ثانوية. إن بناء وتوحيد الهوية الوطنية على أساس الإسلام، يفترض بالضرورة وجود مقابل يتم عزله من خلال هذا التوحيد ولفظه كجسم غريب على هذه الهوية. هذا الجسم، على المستوى الداخلي، هو كل من لا يندرج في التصور الرسمي الذي ترعاه الدولة التقليدية للإسلام.[1] كمايقدم هذا التمثل الرسمي للإسلام درعاً أمنياً للأسرة الحاكمة، ليس بالمواجهة مع الإديولوجات التي توصف بالإلحادية أو المعادية للدين فحسب، بل كذلك كنسق رادع لأي مسعى للإقتباس

[1] هكذا يتم تهميش الأقليات الطائفية الدينية، وتقديمها في صورة جسم غريب، وفي أحيان أخرى كطابور خامس متواطيء مع الخارج.

من أي مصدر فلسفي أو حضاري خارجي أو لتقييد كل حرية في العودة إلى النص الديني الإسلامي، ومساءلته وتأويله.

لتحقيق هذه الأهداف، وضعت دول الخليج، وعلى رأسها العربية السعودية، برنامجاً متكاملاً لاحتواء جميع أشكال الفعل المحلية، الإقليمية والدولية. واستطاعت بنفوذها المالي، أن تمارس قدراً كبيراً من التأثير والتوجيه داخل منظمة المؤتمر الإسلامي، وفي المنظمات الإقليمية، عبر مراقبتها لعدد من البنوك والصناديق المالية، الإقليمية والجهوية. كما قامت عدد من جماعات الدعوة، المرتبطة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بهذه الدول، بتقديم أشكال مختلفة من الدعم المالي والسياسي لعدد من الجماعات التأصيلة، في مختلف أصقاع العالم، وبناء وتمويل عدد من المراكز الدينية، والمدارس المكتبات، وإقامة عدد من المؤتمرات والندوات القارة والمتنقلة، ونشر كمية هائلة من كتب التراث، وبيعها بأثمان مدعمة،[1] بهدف تعميم تصورها الخاص للدين الإسلامي. ومع أنه لا يمكن القول أن الغرب كان مرتاحاً تماماً لهذا الإمتداد لحركات الدعوة عبر العالم، بعد نهاية الحرب الباردة، فقد ظل يعتبرها «شراً لا بد منه»، نظراً لإيمانه العميق، أن قيام أنظمة سياسية ديموقراطية في منطقة الخليج، لا يخدم مصالحه في حال من الأحوال، إضافة إلى التأثير المتعاظم لدور اللوبي الغربي الموالي لعدد من أمراء وشيوخ الخليج، ومن كبريات الشركات الأمريكية.

• **استراتيجية التوازن لأعطاء النظام سلطة التحكيم**

يمكن اعتبار النظام السياسي الذي أرساه السادات في مصر، أحد أبرز هذه النماذج. كان السادات يريد إجراء تعديلات جوهرية على الإختيارات الإقتصادية

---

[1] كالدور الذي تلعبه مثلا «رابطة العالم الإسلامي» التي أنشأتها العربية السعودية سنة 1962 لهذا الغرض.

والسياسية المصرية الداخلية والخارجية. لكنه وجد نفسه أمام ثقل وازن للمعارضة السياسية، التي ظلت وفية لاختيارات الرئيس السابق. من هنا لم يكن من خيار آخر أمامه إلا التحالف مع قوة سياسية، قادرة على مواجهة خصومه السياسيين على كافة المستويات، حتى يستطيع الإنفراد بسلطة التحكيم، ويلعب دور رب العائلة المصرية العزيز على قلبه. انطلاقاً من ذلك، انخرطت أجهزة الدولة المصرية، بدء من السبعينات، بصورة تكاد تكون مخبرية، في عملية توفير الشروط التي من شأنها إعادة إنتاج الظاهرة التأصيلية.[1]

لقد لعبت هذه الإجراءات دورها بصورة نموذجية في توفير الشروط الملائمة لإعادة انبعاث الخطاب التأصيلي، وعودته القوية إلى المجتمع المصري، ومكنت الخليفة الراشدي الخامس[2] من ضرب القوى السياسية ببعضها البعض، وتمثيل دور رب الأسرة الرزين والمتعقل، ومن لعب دور الحكم، في المواجهات التي اندلعت بين الجماعات التأصيلية من جهة، وبين الناصريين واليسار عموماً، وبين الجماعات

---

[1] هكذا سوف يتم اتخاذ الإجراءات التالية:

- إطلاق سراح أعضاء الجماعات التأصيلية المعتقلين
- إعادة الممتلكات الثابتة والمنقولة التي تمت مصادرتها من هذه الجماعات في المحاكمات السابقة.
- توفير قنوات تمويل مباشرة وغير مباشرة لهذه الجماعات.
- الزيادة في الزمن المخصص لحصص الوعظ الديني في وسائل الإعلام، وإفساح أمام هذه الوسائل أمام بعض الشخصيات المقربة من هذه الجماعات.
- إعادة طباعة كتب التراث وإصدارها في طبعات إقتصادية
- الزيادة في عدد المساجد، واستخدام الأضواء ورافعات الصوت، وإقامة المساجد في أماكن العمل، والسماح بالتوقف عن العمل خلال أوقات الصلاة.
- تعيين شخصيات مقربة من الجماعات التأصيلية في الجامعات وفي مراكز السلطة.
- التغاضي عن بعض التجاوزات القانونية التي تقوم بها هذه الجماعات.
- إفساح المجال أمام عودة المغتربين - المنفيين من زعامات حركة الإخوان المسلمين من بلدان الخليج.

[2] لقب أطلقه عليه مجلس الشعب المصري، وكان يروق له كثيرا

التأصيلية من جهة ثانية والأقباط المصريين.

ومع أن سلسلة التحولات الإقتصادية والسياسية التي انغمر فيها السادات بعد حرب أكتوبر[1] لقيت معارضة قوية من جميع القوى السياسية التقليدية، فقد استطاع السادات أن يحيد عدداً من هذه القوى، بسبب صراعاتها مع بعضها البعض، وأن يحظى بالدعم السياسي العلني للتيار الرسمي لحركة الإخوان المسلمين.[2]

إلى جانب مصر، حكمت هذه الإستراتيجية كذلك، علاقة النظام المغربي بالمعارضة السياسية، التي كانت تؤطر الشارع السياسي في المغرب.

دخل النظام السياسي المغربي عقد السبعينات ضعيفاً، إثر محاولتين انقلابيتين، شارك فيهما بعض أبرز أطر الجيش في حينه، وهو ما تطلب منه إعطاء أولوية مطلقة للإعتبارات الأمنية. وقد تزامن هذا الضعف، مع الصعود البارز لقوى اليسار، التي تعتبر امتدادات أكثر جذرية للحركة الوطنية، أو التي أصبح يصطلح عليها باليسار الجديد الذي نشط في الجامعات، وفي أوساط المثقفين. كما عرفت الحركة النقابية في هذه المرحلة، انتعاشاً قوياً، وقدراً كبيراً من التعبئة السياسية، في ظل الهيمنة السياسية لقوى اليسار داخلها.

هذا الضعف السياسي الذي كان يعاني منه النظام، في مقابل التصاعد المتعاظم لقوى اليسار، في محيط دولي يتميز بعدم الإستقرار، هو ما دفع صانعي القرار المغاربة، إلى تجربة الوصفة المصرية.

لم يكن هذا الإختيار سهلاً، رغم الفقر الذي يتميز به على مستوى على الإبداع، فعلى خلاف مصر، لم تكن هناك قوة تأصيلية منظمة وكامنة في المجتمع

---

[1] الإنفتاح الإقتصادي، والصلح مع إسرائيل، التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية

[2] انظر تصريحات زينب الغزالي بعد محاولة الإنقلاب التي قادها صالح سرية.

السياسي المغربي، يمكن العودة إليها وبعث الروح فيهـا بسـهولة. كمـا أن الشـارع المغربي، بتكوينه الثقافي الخاص، ظل حتى هذه الفترة، بعيداً عن التجاوب مـع مثـل هذه الأطروحات.[1]

هـذه الخصوصيـة المجتمعيـة والثقافيـة، شـكلت بالنسـبة للحـاكمين رهانـاً ذا حدين، فهي من جهة، تشكل عاملاً معيقاً في أية عملية هيكلة سريعة لخلق ديناميـة تأصيلية قادرة على مناوءة اليسار وإضعاف فعاليته. وهي جهة ثانية، تشكل ضمانـة لعدم تجذر الظاهرة وخروجها عن الأهـداف المرسـومة لهـا أو انفلاتهـا عـن رقابـة الحاكمين.

هكذا تمت الإستعاضة عن هشاشة حضور العامل السوسيوثقافي الإخوانـي في المغرب، بالإغتراف من فائض الإسلام الشعبي، وسلطت ـ بضم السـين ــ الأضـواء على شخصية كانت مجهولة حتى حينه ـ عبد السلام ياسين، استقالت عن الإسـلام الشعبي، بعد انشقاقها عن إحدى الزوايا، لكي تؤسس لإسلام تأصيلي في المغـرب. وهو ما أعطى لهذه الحركة امتداداً منذ البداية، بين الفئـات الشـعبية البسـيطة، مـن بين بعض رواد الإسلام الشعبي، إلى جـانب بعـض المريديـن الذيـن نجـح الشـيخ في استقطابهم. وكانت الرسالة التي وجههـا مرشـد الجماعـة، إلى الملـك سـنة 1974. أبرز مبادرة سياسية دخلت بها هذه الجماعة ساحة الفعل السياسي.

أما الجماعة الثانية التي ظهرت في هذه المرحلة ـ حركة الشـبيبة الإسـلامية ــ فقد سعت بزعامة الأستاذ عبد الكريم مطيع، إلى الإنفتـاح علـى الأطـر الشـابة في الجامعة، وفي المؤسسات التعليمية، لبلورة خطاب تـأصيلي بمقـاييس أخـرى مختلفـة. وقد أعطت كل من الجماعتين، الأولويـة في عملهمـا السياسـي، إلى إعـلان حـرب

---

[1] على خلاف النموذج المصري حيث اصطدمت الحركـة الوطنيـة الممثلـة في الوفـد مـع الإخـوان المسـلمين، كانت النزعة السلفية تشكل جزء نشيطا من الحركة الوطنية في المغرب.

شاملة على اليسار، فقد خصص عبد السلام ياسين، عدداً من كتاباته لمهاجمة الحركات اليسارية والقومية في الوطن العربي وفي المغرب، في حين تجاوزت حركة الشبيبة الإسلامية ذلك إلى التصفية الجسدية فنظمت عملية اغتيال الزعيم النقابي والسياسي عمر بن جلون.

لقد مكن الصعود الذي عرفه الخطاب التأصيلي في الحكم المغرب، ليس من خلق منافس مزعج لحركة اليسار، وكسر احتكاره السياسي للشارع فقط، بل كذلك من إعادة بناء مشروعيته وتعزيزها، بعد الإهتزازات المختلفة التي عرفها. فعلى خلاف ما يعتقده الكثيرون مثلاً، فإن رسالة عبد السلام ياسين إلى الملك، كانت عامل شرعنة للنظام السياسي المغربي، أكثر منها تعبيراً عن الرفض أو المعارضة، فهي على مستوى الشكل - نصيحة – تزكي المنطق التراثي لمشروعية الحكم، لأن النصيحة لا تقدم إلا لصاحب الأمر، المعترف به شرعاً، إضافة إلى أن مضمونها يسير في المنطق العام الذي يؤسس عليه الحكم مشروعيته،[1] بل أنها تتجاوز ذلك إلى الدعوة إلى التعبئة المشتركة، للحاكم ولرجال الدين، من أجل القضاء على كل أشكال المعارضة السياسية.[2]

• **إستراتيجية الإنخراط في النظام الأمني الغربي.**

مع بعض الإستثناءات القليلة، ظلت أغلب الدول العربية، منذ الإستقلال، مرتبطة بالقوى المستعمرة السابقة من الناحية الأمنية، وهو ما جعلها تلعب باستمرار، أدواراً هامشية في النظام الأمني للغرب. هذا الإنخراط، هو ما كان يعطي

---

[1] الأصل الشريف التاريخ، الدين.

[2] «تهارش السياسيين في أسواق الديموقراطية المتحضرة في بلادنا، لا يعني الأمة في شيء، وإنما يزعجها بجعجعة الرحى الدائبة.. والإسلام يعلن مبدأ الطاعة المطلقة لصاحب الأمر ولزوم الجماعة ويوعد على ذلك بالموتة الجاهلية»

عبد السلام ياسين، الإسلام غدا، ص873، وص889.

للنظام الإقليمي العربي قدراً من الإنسجام على المستوى الدولي، من حيث العداء لدول الكتلة الشرقية والتصدي لها، أو من حيث الربط بين المواجهة مع القوى اليسارية المحلية، وبين المواجهة مع هذه القوى على المستوى الدولي. وهو عمل كان يجمع على الساحة الدولية، كل القوى، التقليدية أو المحافظة المعادية لليسار.[1] لقد لعب المغرب هذا الدور منذ استقلاله المبكر في إفريقيا (الزايير، أنغولا، الغابون..) كما لعبت دول الخليج أدواراً مماثلة في آسيا (أفغانستان، الباكستان).

هكذا أسهمت هذه الإستراتيجية الموحدة، في إنضاج وفي تعميم عدد من الخيارات الإقليمية لمجابهة المد اليساري في حينه، ولعله كان من أبرز عناصر هذه الإستراتيجية، الدفع بعدد من القوى الدينية والمحافظة، للعب أدوار أساسية على الساحة السياسية، وهو ما جعل هذه القوى، إلى جانب اعتبارات أخرى، تأخذ مكان الصدارة، على المشهد السياسي الإقليمي العربي، في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

- الشروط الموضوعية لانبثاق الظاهرة التأصيلية في مطلع السبعينات

⋆ العوامل السوسيو - الإقتصادية: يقدم النموذج المصري صورة فريدة للدور المهم والمتعدد الأوجه الذي يمكن أن تلعبه العوامل الإقتصادية في نشأة وفي تطور الجماعات التأصيلية. لقد لعب الإنفتاح الإقتصادي، الذي دشنه السادات في السبعينات، دوراً أساسياً في في جلب رؤوس الأموال المصرية من الخارج، ومن الخليج بصورة خاصة. وهو ما جعل عدداً من زعامات الإخوان المنفية، تعود إلى الوطن بعد أن حققت ثروات مهمة، في فترة التخمة النفطية، وترتبط في نفس الوقت، بوشائج قوية مع النظام السياسي، بما أصبح يوفر الأسس الضرورية

[1] يمكن اعتبار اغتيال المناضل المهدي بن بركة أحد أبرز الأمثلة على التنسيق بين مختلف هذه المكونات

لتحالف موضوعي بين الحكم، وبين هؤلاء. لكن هذا الإنفتاح الإقتصادي نفسه، أدى وبصورة غير قابلة للتراجع، إلى تخلي الدولة عن الإمتيازات التي كانت تمنحها للفئات الصغرى والمتوسطة، وإلى إرساء تقاطب طبقي مستفحل، تنكمش فيه الفئات الصغرى والمتوسطة، وتنمحي من الخارطة الإجتماعية، في اتجاه بلترة ممنهجة لهذه الفئات، التي ما فتئت تتعاظم باضطراد مع إقرار اقتصاد السوق، وتراجع الدولة عن مبدأ التخطيط، وعن التدخل الإقتصادي لحمايتها.

لقد أدى التراجع التدريجي عن المكاسب الإجتماعية، التي تحققت في المرحلة الناصرية، إلى حالة من اليأس وفقدان الثقة العام، بصورة خاصة بين أوساط الشباب المتعلم، الباحث عن عمل وعن شروط حياتية أفضل. كما أدى الإحتكام المطلق إلى قوانين السوق، إلى حصول اختلالات هائلة بين العرض والطلب في سوق الشغل.

لقد أدت هذه الإختلالات المجتمعية، إلى تكون ما يصطلح عليه الباحث التونسي محمد عبد الباقي الهرماسي بالفئات: IN والفئات: OUT أو ما يمكننا أن نسميه بالفئات المندمجة والفئات المتخارجة، داخل الشباب المصري.[1] الفئات المندمجة، هي تلك التي تنحدر من أصول طبقية عليا، والتي استطاعت أن تحصل تعليماً عالياً حديثاً وملائماً بلغات أجنبية وأن تندمج بسهولة في سوق العمل، بفضل تكوينها الخاص ومؤهلاتها إلى جانب إمكانياتها الخاصة وعلاقتها الشخصية بالطبع. أما الفئات المتخارجة، فهي تلك التي لم تستطع إستكمال تعليمها لظروف قاهرة، أو تلك التي تخرجت من مؤسسات عمومية تفتقد أي تأطير أو تجهيز

---

[1] استخدم محمد عبد الباقي المصطلح في دراسته لنشوء الظاهرة التأصيلية في تونس وقد عممته هنا ليشمل الحالة المصرية.

ـ محمد عبدالباقي الهرماسي، الإسلام الإحتجاجي في تونس، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص255.

حقيقي، ولا توفر إلا تكويناً تقليدياً لا يتلاءم مع الإحتياجات المتجددة، بحيث لا تفضي في النهاية إلا إلى العطالة والتهميش، بحيث يجد عشرات الآلاف من الشباب من خريجي الجامعات والمعاهد العمومية على هذا النحو، أنفسهم سنوياً على هامش الحياة المجتمعية والإقتصادية. هذا الإقصاء الممنهج، جعل هؤلاء الشباب يلفظون بدورهم المجتمع الذي لفظهم، والأسس والعلاقات التي يقوم عليها، بما في ذلك، العزوف عن الإنتظام في التنظيمات الدينية أو المعارضة السياسية التقليدية، التي لا تعدو أن تكون في نظرهم جزء من النظام القائم، وإلى البحث عن أدوار مجتمعية خارج المنطق الذي يحكم النسق السياسي، ويتجاوز في أحيان كثيرة حتى التنظيمات الدينية التقليدية.

إضافة إلى عامل تعطيل الشباب، بسبب تراجع الدولة عن تأدية وظائفها الإجتماعية، وكنتيجة لهذه الإختيارات، تعاظم سيل الهجرة من الريف إلى المدينة في العالم العربي، لأسباب متعددة، منها ما يتعلق بموجات الجفاف، التي مست في العقود الأخيرة بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى ضعف الخدمات وإلى التنمية غير المتوازنة بين الريف والمدينة، وعدم التوازن بين مساحة الأرض الزراعية، وإجمالي رأس المال القابل للإستثمار في الريف، وبين نسبة التزايد السكاني. وهو ما دفع نسبة هامة من سكان الأرياف، من بين الشباب خاصة، إلى الهجرة إلى المدينة، بحثاً عن عمل أو عن ظروف أفضل. أو الذي دفع أسراً بكاملها إلى النزوح إلى المدن، من أجل الإستفادة من الخدمات الإجتماعية في التعليم والصحة.. الخ.

لقد لاحظ عدد من علماء الإجتماع، في دراسات ميدانية ونظرية، ارتفاع نسبة الشباب النازح من الأرياف، بين عناصر الجماعات التأصيلية. وهو ما يمكن اعتباره رد فعل ضد قيم وثقافة المدينة، وشكلاً من أشكال التكيف مع هذه القيم، عبر خلق تجمعات صغيرة تتميز بالتجانس والإنسجام، تعوض التوازن المفتقد،

نتيجة تراجع دور علاقات الدم، وأشكال الترابط التي كانت سائدة في الريف قبل الهجرة. كما تأتي هذه التجمعات الحركية، كرد فعل على التهميش الممنهج، وعلى انسداد الآفاق أمام هؤلاء الشباب، وكنتيجة مساوقة لمنطق اليأس الذي تمليه الشروط المحيطة بهؤلاء.

* **العوامل السياسية:** يمكن أن نميز داخل هذه العوامل السياسية بين عوامل داخلية، تتعلق بطبيعة بنية الدولة والخطاب السياسي في العالم العربي، وبين عومل سياسية عربية، ذات امتدادات إقليمية ودولية.

* **العوامل الداخلية:**

العوامل المتعلقة بإشكالية مشروعية الدولة القطرية:

باستثناء أقطار محدودة، استطاعت مهر هوية خاصة بها عبر التاريخ العربي المشترك، فإن الأغلبية الساحقة من أقطار الوطن العربي، لم تستطع أن ترسم معالم هوية محلية، غداة الإستقلالات السياسية لأقطار الوطن العربي.

لقد اتجهت النية في مرحلة أولى، إلى بناء دولة عربية كبرى في المشرق العربي، غداة ارتفاع النير العثماني، لكن هذه المحاولة، اصطدمت بالمخططات الإستعمارية التي كانت تسير في اتجاه مختلف، والتي تمت ترجمتها بعد ذلك في اتفاقيات سايكس بيكو وفي وعد بلفور، الذي أوجد الأساس السياسي لاختلاق الكيان الصهيوني. تماماً كما فشلت المساعي المتعددة، لبناء مغرب عربي موحد، بسبب الصراعات الدولية، في فترة الحرب الباردة، ثم بعد ذلك، بسبب الصراعات الإقليمية.

إن فشل هذه المساعي، وإن كان عامل تعزيز للدولة القطرية على المستوى الأمني، وفي مستوى العلاقات الدولية، فإنه لم يعمل على مستوى الوجدان الشعبي، إلا على تعميق التساؤلات حول أسباب هذا الفشل المتكرر، دون أن يكون ذلك كافياً للتعويض عن حلم الأمبراطورية العربية الموحدة الراسخ في الأذهان.

العوامل المتعلقة بالإشكالية الديموقراطية:

هناك ترابط قوي بين إشكالية المشروعية وإشكالية الديموقراطية، فالأنظمة السياسية التي قامت في الوطن العربي، على امتداد النصف الأول من القرن العشرين، إنما أخذت موقعها في السلطة، في معظم الأحيان انطلاقاً من مشروعية نضالية، كنتيجة للدور الذي لعبته قياداتها الوطنية، في النضال من أجل نيل الإستقلال، وهي مشروعية مؤقتة، يمكنها أن تملأ الفراغ السياسي مرحلياً. لكنها لا تغني عن مشروعية فعلية، تستمد مقوماتها إما من أسس تقليدية ـ التاريخ أو الدين ـ أو من مشروعية حديثة، تستمد مسوغاتها من مبدأ سيادة الأمة والإحتكام إلى صناديق الإقتراع.

إن ما حصل في الوطن العربي، بعد انهيار السلطنة العثمانية، هو ضرب من القطيعة النهائية مع الماضي، وقيام أنظمة سياسية، تقتبس في مجملها أنساقاً سياسية، وثقافة سياسية حداثية على مستوى الشكل، أما في مضمونها، فقد ظلت هذه الأنظمة مخلصة للمنطق السياسي التقليدي، من حيث هيمنة نموذج الإستبداد الفردي، واحتكار السلطة، وإعطاء الجيش أدواراً أساسية في اتخاذ القرار السياسي، وإقصاء المجتمع من أية مبادرة سياسية. وهو ما دفع عدداً من القوى المبادرة والنشيطة، وبصورة خاصة منها الشباب، إلى سبر كل إمكانيات الفعل السياسي الموازية، من أجل إفساح قنوات مختلفة للتعبير السياسي، التي يأتي التأويل السياسي للدين على رأس القائمة فيها.[1]

---

[1] بذلك تلعب التأويلات الخاصة للنص الديني دور الإديولوجيا، و الجماعة دور الحزب السياسي، والقيم الأخلاقية والتقليدية دور البرنامج السياسي.

⋆ العوامل العربية البينية والإقليمية:

الإحباطات القومية:

يمكن رد العوامل السياسية العربية البينية، إلى تراكم عدد من الإحباطات الشعبية المتعددة المشارب التي يمكن الإشارة من بينها إلى الهزائم والتراجعات المتتالية أمام إسرائيل، التي خدشت الكرامة الوطنية، والكبرياء القومي، والتي ظل الشارع السياسي العربي لفترة طويلة، غير قادر على تفسيرها، خصوصاً عندما يقارن بعقلية تقليدية بين عدد الدول العربية، وغناها وبداهة قضيتها، وبين حجم الكيان الصهيوني.

إن كل أشكال الفهم تبدو مستعصية على المواطن البسيط، إنه لا يستطيع أن يطابق بين تلك الصورة المنفوخة، التي يحملها في ذاكرته، حول عظمة تاريخه، وبين واقع الإذلال الذي يذيقه التفوق الصهيوني للأمة.

إن استعصاء هذا الواقع على الفهم، والشعور المطلق بالعجز أمامه، هو ما يدفع المواطن البسيط، إلى مقاربات اختزالية لإشباع حاجته الماسة إلى التعويض. فيختلق تاريخاً أسطورياً موازياً لتاريخه الحقيقي، ويقابل بين هذا التاريخ الملحمي المفترض، وبين واقعه البائس، ويخلص إلى نتيجة آلية، أن ما صنع أمجاد الأمس هو وحده ما يمكنه أن يصنع أمجاد اليوم.

إن هذا التحليل الذي لا يقوم على أي أساس واقعي أو منطقي، لأنه يفصل التقدم عن شروطه المعيشة والمحايثة، يبقى مع ذلك، شكل التساوق الوحيد، القابل للتمثل بالنسبة لأدوات التحليل التي يتوفر عليها وللمنطق الذي يحكم الثقافة التي تؤطر وعيه.

عقم نموذج دولة الإستبداد الفردي:

نصطلح هنا بعقم نموذج دولة الإستبداد الفردي، على ما يصطلح عليه الكثيرون بفشل الإديولوجيات الليبرالية والإشتراكية في الوطن العربي.[1]

إن الإشارة إلى فشل التجارب الليبرالية والإشتراكية في الوطن العربي تتطلب منا إبداء ملاحظة أساسية. فالوطن العربي لم يعرف حتى اليوم، أي نظام ليبرالي، بالمعنى الإصطلاحي السياسي الدقيق للكلمة. كما أنه لم يعرف أي نظام سياسي، يؤطره حزب حاكم وفق إديولوجية معينة، بصورة فعلية، كما كان الأمر عليه في تجربة مجتمعات أوربا الشرقية. فرغم توزع الأنظمة السياسية في الوطن العربي، بين أنظمة ملكية وأخرى جمهورية، وأنظمة مدنية وأخرى عسكرية، وأنظمة شمولية وأخرى تعددية - صورية - فإن الإستبداد الفردي والإحتكام إلى سند يقوم على القبيلة أو الطائفة أو الجيش تبقى القاعدة السائدة،[2] مع استثناءات محدودة، لا تلغي الطبيعة الإستبدادية لمجمل هذه الأنظمة.

المؤثرات الإقليمية: في نهاية السبعينات، قدمت الثورة الإيرانية للحركات التأصيلية في الوطن العربي، نموذجاً فريداً، قابلاً للتطبيق. فعلى خلاف كل التجارب العربية السابقة، استطاع شعب أعزل، دون تدخل الجيش، وبالإعتماد على إرادته وحدها، التخلص من أحد أكثر الأنظمة السياسية استبدادية في المنطقة. كما لعبت المقاومة الأفغانية، والأساطير التي نسجت من حولها في فترة الحرب الباردة، دور المحرض لهذه المشاعر، إضافة إلى الدور الإقليمي المتصاعد للثورة الإيرانية، جنوب العراق، وفي شرق الخليج وجنوب لبنان. وكذلك في دعم

---

(1) BERQUE J; " L.ISLAM EN DEVFNIR, REVUE TIERS MONDE, OCT / DEC, n 92 P:793

(2) مع استثناءات محدودة، لا تلغي الطبيعة الإستبدادية لمجمل هذه الأنظمة.

الجماعات والحركات التأصيلية الصاعدة في مختلف ربوع العالم.

• **العوامل الثقافية:**

لا يمكن النظر إلى دور في المد الذي يعرفه الخطاب التأصيلي في الوطن العالم، دون ربطه بما يجري في العالم. فمنذ نهاية السبعينات، يمكن الحديث عن عودة قوية لثقافة كونية محافظة، تجلت على المستويات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية.

على المستوى الإقتصادي أخذ التصور الذي روجت له مدرسة شيكاغو طريقه نحو العولمة، وأصبحت حرية السوق أقنوماً مقدساً، كما أصبحت التوازنات المالية، هي التي تحكم السياسة العامة للدولة، بغض النظر عن الإعتبارات الإجتماعية. كما انطلق مسلسل الخوصصة لكي يجهز على ما تبقى من الخدمات العمومية، ومعها الإعتبارات الإنسانية التي كانت تحظى بالأولوية في السابق. أما على المستوى السياسي، فقد عادت القيم الدينية والأخلاقية المحافظة لتسييج الممارسة السياسية، وأصبحت الطهرانية البروتستانية وقيم العائلة التقليدية تحظى باعتبار أساسي في الممارسة السياسية في العالم الأنجلوسكسوني. بشكل يمثل تراجعاً واضحاً عن المكاسب التي تحققت لصالح النزعة الفردية والحريات الشخصية في العقود السابقة. وأخيراً على المستوى المجتمعي، عادت قوى اليمين، واليمين المتطرف بالذات، إلى الإنبعاث بقوة في الولايات المتحدة وأوربا الغربية، وإلى الظهور في صورة أحزاب جماهيرية، لأول مرة بعد الحرب العالمية الثانية، كما تعاظمت الدعوات الإنعزالية الأنانية في هذه البلدان، وتناثرت هنا وهناك، عدد من الطوائف الدينية التي تعد بالخلاص الفردي، وتقوم بممارسات تعود أصولها إلى العصور الوسطى.

فيما يتعلق بالعالم العربي، يمكن تقسيم إلى عوامل تتعلق بالتعليم والتربية وأخرى بالتنشئة والأسرة، وإلى عوامل متعلقة بالثقافة بالمعنى العام وبإشكالية الهوية.

• **العوامل المتعلقة بالنظام التعليمي في الوطن العربي:**

يعاني النظام التعليمي في الوطن العربي بوجه عام، من إزدواجية صارمة، متعدد الأوجه، فمنذ فترة الإستعمار كان التعليم ينقسم إلى تعليم تقليدي، كالذي ساد في القرويين وفي الزيتونة والأزهر، وإلى تعليم عصري، استفاد منه أبناء المستوطنين الأجانب، إلى جانب نخبة من أبناء الميسورين والقوى المتعاونة مع الإستعمار. وقد أدى هذا الشرخ إلى تكوين نخبتين مثقفتين وسياسيتين، تتباينان في أصولهما الطبقية وفي الشروط المحيطة بهما وفي مرجعياتهما، وفي تقديرهما للأشياء، وفي الآفاق المفتوحة أمام كل منهما. مما خلق نوعاً من التوازي الأفقي الذي يعمق الشروخات الأصلية القائمة بين هاتين الفئتين،[1] وإلى انتظام طريقتين في التحليل، في التفكير وفي التقييم. وحتى بعد حيازة الأقطار العربية لاستقلالها، تمت معالجة هذه الإزدواجية بصورة سطحية ومجملة، حيث تم إقرار تعليم عمومي غير منسجم، متقاطب بين منطقيين تربويين متنافرين في مناهجهما وفي مضامينهما. الأمر الذي جعل هذا التعليم يستحيل إلى عامل مفاقم لإشكالية الهوية، ناهيك على النتائج المدمرة التي آل إليها على مستوى التكوين.

هذا التقابل ترابط مع تقابل آخر في معظم أقطار الوطن العربي، حيث يتم تدريس المواد الأدبية باللغة العربية والمواد العلمية، في المرحلة الجامعية باللغات الأجنبية، الأمر الذي يضفي حمولة تراثية، تلقى إما الإهمال أو أنها تحظى بالمبالغة في التقديس من طرف المتلقين. تماماً كما أن الفقر الثقافي والفلسفي وغياب الحس النقدي في مقررات الشعب التقنية والعلمية، يجعل طلبة هذه المؤسسات عرضة لتأثيرات فكرية وإديولوجية تتميز بالسطحية والهشاشة.

---

[1] حيث أن هؤلاء في الغالب هم من أبناء النخبة، وأن النظام التعليمي الذي استفادوا منه منحهم امتيازا إضافيا، في مقابل الفئات الإجتماعية الأخرى.

إلى جانب عامل غياب التجانس، يمكن الإشارة إلى عوامل مثبطة أخرى، مثل الإكتظاظ، وضعف التجهيز والتأطير، أسهمت هي الأخرى بدورها في التقعيد لنظام تعليمي مفكك، يقتل روح المبادرة ويجرم كل نزعة نقدية ويحبط روح الخلق والإبتكار،ولا يعطي أي اعتبار للقيم الجمالية والفنية، ويعاني بالإضافة إلى ذلك، من تشوش في الأهداف يفضي في الغالب إلى آفاق مسدودة.

• العوامل المتعلقة بالتنشئة والأسرة:

تتميز الأسرة العربية بقوة رابطة الدم وبدور الأب وشخصيته المتسلطة، وبالهرمية الصارمة، والميز الواضح في التربية، بين الذكور وبين الإناث، وكذلك بترسخ عدد من القيم التقليدية، التي بالرغم من بداية تآكلها المتفاوت، بين المجتمعات العربية، فإنها لا زالت فاعلة ومؤثرة بصورة كبيرة.

هذا النموذج المترسخ في الذهن، وهذه القيم، تمثل المرجعية الثقافية الباطنة، التي تقبل وتعزز منطق الإستبداد داخل المجتمع وفي النسق السياسي، وتعيد بناء العلاقات المجتمعية والسياسية بالإحالة إلى بنى وأنظمة تقليدية. وبقدر ما يشتد الإحباط الفردي والمجتمعي. وبقدر ما تحتدم الأزمات الإقتصادية والإجتماعية، ويبتعد اليقين، بقدر ما تتم العودة إلى هذا المعين الأصلي لتلمس الذات، وللإحتماء واستلهام الحلول منها، خصوصاً عندما تصبح مثل هذه العودة، قادرة على خلق أشكال جديدة من التضامن الإجتماعي والإقتصادي، ومن ابتكار أشكال سياسية للإحتماء من تراتب أشكال القهر والإستبداد التي تشمل القيم وأنماط السلوك والأسرة والعلاقات الإجتماعية، وترتبط بالعرق واللون والجنس والإقليم والمذهب والطائفة.. الخ.

• العوامل المتعلقة بإشكالية الهوية:

رغم واقع التجزئة السياسية، فإن اشتراك العرب في اللغة والثقافة العربية وفي

الدين، وفي التاريخ وفي مصالح مشتركة تضعهم في مواجهــة خصـوم مشـتركين.. هذه العوامل كلهـا تتضـافر لتعزيـز الهويـة العربيـة، وفي اسـتنفار الذاكـرة والرمـوز المشتركة، كلما تعرضت هذه الهوية للتهديد من طرف قـوى خارجيـة، في صـورة تعبيرات حادة وعميقة، كلما كان هنـاك مسـاس بهـذه الهويـة. ذلـك أنـه يسـكن الوعي العربي العام، رفض بات للهويــة القطريـة المقزمـة وبحـث دائـب عـن الهويـة التاريخية التليدة والمكتملة. وهو ما يفسر الإندراج السريع والمتعجل لعموم المجتمع، وللنخب السياسية والمثقفة، في كل مشروع سياسي يحمل بين طياته وعود اسـتعادة هذه الهوية.

2 ـ قراءة في بعض الجماعات التأصيلية المعاصرة

في مطلـع السـبعينات، وجـدت الجماعـات التأصيليـة نفسـها أمـام خيــارين، الإشتغال داخل الإسـتراتيجية الخاصـة بالسـلطة، والإسـتفادة مـن الإمتيـازات التـي يوفرها لها التقرب منها، مـع احتمـال تـآكل جماهيريتهـا ومصداقيتهـا، أو ركـوب خيار المواجهة، مع كل ما يعنيه ذلك من تضييق ومن قمع ومتابعات. وقد تعـددت مواقف الجماعات التأصيلية في الوطن العربي، بين هذين الخيارين، لاعتبارات تتعلق بطبيعة النظام السياسي ودرجـة مرونتـه، والشـروط المحيطـة بـه، وكذلـك بطبيعـة مرجعياتها، وقوتها التنظيمية، وطبيعة القضايا المطروحة عليها.

بنـاء علـى ذلـك، انتظمـت ثلاثـة نمـاذج سياسـية، تعكـس الإسـتراتيجيات الأساسية للجماعات التأصيليـة في الوطـن العربـي، وأشـكال العلاقـة المعقـدة التـي تربطها بالسلطة، كل حسب خصوصياته الإقليمية وحسب ظرفيته السياسـية. هـذه الإستراتيجيات هـي: خيـار الرفـض، الخطـاب الجهـادي التحـرري وخيـار التوافـق المحلي والمرحلي مع الحكم.

أ ـ خيار الرفض:

بالرغم من أن الشروط العامة لتشكل الجماعات التأصيلية، وتوسع دائرة نفوذها وتأثيرها، لم تتحقق إلا ابتداء من أواسط السبعينات، فإن الأسس النظرية لانطلاقها، كانت متوفرة منذ الستينات، متمثلة بشكل أساسي في التراث الفكري الذي خلفه سيد قطب وفي النوى والحلقات الفكرية، التي بدأت تتشكل داخل حركة الإخوان المسلمين لمناقشة الأفكار التي نادى بها والدعاية لها.

ـ التنظير القطبي:

بحدود سنة 1962، انتهى سيد قطب، من كتابة مسودة مؤلفه الأساسي «معالم في الطريق». وهو الكتاب الذي جاء كتتويج لمجموعة من الأعمال الفكرية التأصيلية. وقد اعتمد سيد قطب في هذه الأعمال، مبدأ العودة المباشرة إلى النصوص، وبناء تحليلاته على أسس نقلية محكمة، وعلى نظرة شمولية تختزل الواقع في النصوص وتقرؤه على ضوئها. كما تبرز أهمية كتاب «معالم في الطريق»، كعمل نوعي، ليس لهذا الإعتبار فقط، إنما لكونه أتى لكي يستجيب لمرحلة من أدق المراحل في تاريخ الحركة التأصيلية في مصر. فمنظمة الإخوان المسلمين كانت تمر بأحلك فترات تاريخها على الإطلاق، بعد هزيمتها السياسية، واعتقال أطرها، وتفاقم الإنشقاقات بين قياداتها.

كان قطب في كتابه هذا، يهدف إلى إيجاد أسس جديدة لإعادة هيكلة التنظيم، وبنائه على أسس مبتكرة، وإعادة النظر في العلاقات التي يجب أن تقوم بينه وبين كل من المجتمع والدولة. وإلى اقتراح مجموعة من الأسس والمنطلقات التي من شأنها أن توفر انبثاق شروط مجتمع ودولة جديدين. وكان يرى أن أبلغ رد على الصراعات التي تمزق الإخوان في حينه، هو تجاهلها، وعدم الإعلان عن أي موقف منها، لصالح هذا الطرف أو ذاك، مع التركيز على الأرضية العقائدية

الجديدة التي كان بصدد وضعها، باعتبارها رداً ضمنياً على كل ما يجري.

كان قطب، وهو في المعزل الصحي داخل السجن، يتوصل بجميع الأخبار، بصورة منظمة حول وضعية الإخوان في السجون، وغياب الإجماع حول شخص المرشد العام، والصراعات العقائدية التي تفكك وحدة الجماعة. لذلك جاء كتابه كدليل عمل، لمحو آثار الهزيمة السياسية، ونقد أساليب العمل السابقة، ووضع استراتيجية جديدة للمستقبل.

كان كتاب «معالم في الطريق» دليل عمل منهجي ومسلكي، فمع أنه لم يتطرق إلى القضايا التنظيمية، بصورة مباشرة، فإن الهاجس التنظيمي كان حاضرا داخله بقوة، وهو ما جعل جمال عبد الناصر بعد قراءته له مباشرة، يعلق بقوله أنه لا يمكن إلا أن يكون وراءه تنظيم سري.[1]

كانت مسودات كتاب «معالم في الطريق»، تهرب من السجن بالترتيب، عن طريق أختي قطب، اللتين كانتا تزورانه في السجن، وتقومان بنقل الوثائق إلى زينب الغزالي، التي تعرضها بعد ذلك للمناقشة، خلال الإجتماعات السرية، ثم تتم إعادة النسخ إلى قطب، بعد أن يتم تدوين الملاحظات عليها.[2]

بعد صدور كتاب «معالم في الطريق»، تضاربت ردود الفعل بقوة، بين صفوف الإخوان، حول الموقف الذي يجب أن يتخذ منه. رحب المرشد العام للإخوان بالعمل أول الأمر، واعتبره: «تجسيداً لكل الآمال التي وضعها في سيد، الذي يمثل مستقبل الدعوة الإسلامية»،[3] غير أنه لم يفتأ أن غير رأيه هذا كلية، وتبنى موقفاً جديداً في كتابه «دعاة لا قضاة». الذي كان الهدف الرئيسي من

---

(1) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، بيروت 1986، ص53.

(2) LE PROPHETE ET PHARAON, P33

(3) المصدر السابق، ص33

نشره، الرد على أطروحات قطب، وتلافي الإعتقاد بأنها تعبر عن التوجه الرسمي لحركة الإخوان، وتقديم تصور مختلف لما يجب أن يكون عليه العمل الإسلامي. كما استغل عدد من أطر الإخوان، صدور كتاب «معالم في الطريق» في منطق الصراعات التي تنخر التنظيم، للتأكيد بأنه لا يعبر عن الهيئة، لأنه ليس صادر عن جهة إخوانية رسمية، وأن مؤلفه ليس عضواً في مجلس الإرشاد،[1] وذهب منير الدلة إلى حد تحذير قطب من العواقب الخطيرة لهذا الكتاب على الشباب داخل التنظيم.[2]

هكذا لم يغادر سيد قطب السجن، في شهر مارس من سنة 1964 إلا وكان قد تم تشكيل تنظيم مستقل، معظم قواعده من الشباب السابقين في حركة الإخوان المسلمين، الذين اعتنقوا بصورة تامة الأفكار التي تضمنها كتاب «معالم في الطريق»، والذين «اتصلوا بسيد قطب وطلبوا منه قيادة حركتهم».[3] ومع أن عدداً من مصادر الإخوان، تنفي وجود أية علاقة بين سيد قطب وجماعات الشباب التي دعت إلى فكر التكفير، وتنسب إليه قوله أن هؤلاء الشباب أساؤوا فهمه،[4] فإن الروابط النظرية، بين قطب والجماعات التأصيلية، التي يصطلح ـ بضم الياء ـ عليها بجماعات التكفير، تبدو من القوة بحيث يستحيل التشكيك فيها أو إنكارها. ف: قطب، هو الذي أعطى لمفهوم الحاكمية حمولته المعاصرة، التي لعب انطلاقاً منها دوراً محورياً في تشكيل التصورات التأصيلية. كذلك كان أول من قسم العالم المعاصر، إلى قطبين لا ثالث لهما، الإسلام أو الجاهلية. إلى جانب

---

(1) سيد قطب لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق.

(2) LE PROPHETE ET PHARAON, P35

(3) لماذا أعدموني، ص46.

(4) عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، الوفاء للطلاعة والنشر، المنصورة، طII، 1987، ص454.

ذلك، فإن هذه الجماعات تستعير عتادها المفاهيمي من الترسانة القطبية، بصورة تكاد تكون قصرية، كمفاهيم: العزلة، الإستعلاء، المفاصلة الشعورية. كما نجد الفروق التي وضعها بين القرآن المكي والقرآن المدني، حاسمة في الخلاصات التي انتهى إليها تلامذته في فكر التكفير فيما بعد.

انطلاقاً مما سبق، يمكن القول أن سيد قطب يشكل الحلقة الأساسية، التي أفرز من خلالها الفكر الإخواني في الستينات، الجماعات التأصيلية التي برزت على الساحة في السبعينات، والتي يمكننا أن نأخذ عنها نموذجين هنا، جماعة المسلمين، المعروفة باسم جماعة الهجرة والتكفير ومنظمة الجهاد في مصر.

ـ الجماعة الإسلامية في مصر:

ولد مصطفى شكري، أمير الجماعة، في قرية أبي خورس، بمحافظة أسيوط سنة 1943. وهي قرية لا تبعد إلا بضعة كيلومترات عن قرية موشا، مسقط رأس سيد قطب، في منطقة أكثر ما يميزها، وجودها على الهامش،، وامتدادها داخل فضاء تتمركز فيه النشاطات المشبوهة، وتلجأ إليه العصابات الفارة من وجه العدالة. الدولة في هذه الأقاليم النائية والمهمشة، مشخصة في صورة رجل الأمن، حيث لا تكاد تعلن عن وجودها إلا من خلال الدوريات، والحملات التأديبية، التي يقوم بها الجيش لملاحقة الفارين أو لجباية الضرائب.[1]

انخرط مصطفى شكري، بصورة مبكرة في جماعة الإخوان المسلمين، وأسهم في نشاطاتها بصورة فعالة، دون أن يتولى أي منصب قيادي، حتى حدود سنة: 1965، حيث ألقي عليه القبض، خلال حملة الإعتقالات التي شملت عدداً من أعضاء المنظمة، بتهمة توزيع منشورات تمس أمن الدولة. وظل قيد الإعتقال، حتى حدود سنة 1971 حيث أفرج عنه بناء على أمر رئاسي، في عهد الرئيس أنور

---

(1) LE PROPHETE ET PHARAON, P73

السادات، استفاد منه مجموعة من معتقلي الإخوان المسلمين.

تعود الجذور العميقة لتشكيل جماعة المسلمين، إلى الإنشقاقات التي حصلت بين الإخوان داخل السجن. فبعد الإعتقال، انشق هؤلاء إلى ثلاث مجموعات أساسية:

أولاً: الجماعة التي أعلنت خروجها عن الخط السياسي للإخوان، وعبرت عن دعمها للسياسة الداخلية والخارجية للرئيس جمال عبد الناصر.

ثانياً: المجموعة التي واصلت دعمها لمكتب الإرشاد، بزعامة حسن الهضيبي.

ثالثاً: العناصر الشابة داخل الإخوان، التي لقي كتاب «معالم في الطريق» صدى خاصاً في نفوسها، والتي تبنت القناعات والأفكار التي تضمنها هذا الكتاب.[1]

من أجل تأكيد استقلالية المنظمة الجديدة، وتعزيز دورها، شددت الزعامات الجديدة داخل السجن، على قطع جميع العلاقات بين أتباعها وبين العناصر التي حافظت على ولائها للجماعة. وقد وصلت هذه القطيعة، إلى درجة أن أحد سجناء الإخوان، دخل الحجرة التي كان يقيم فيها معتقلو الجماعة الإسلامية لكي يزور قريباً له هناك. فلما ألقى عليهم السلام: «لم يرد عليه إلا قريبه، الذين حكموا بكفره على الفور، لأنه شهد لهذا الكافر بالإيمان، بأن رد عليه السلام، وما إن ناقش آخرون منهم ذلك، وقالوا بعدم جواز الحكم بالكفر على أخيهم الذي رد السلام، حتى حكم أميرهم بكفر هؤلاء المعترضين، لأن قاعدتهم: (من لم يكفر الكافر فهو كافر) ورد السلام شهادة بالإيمان وتخضع للقاعدة.»[2]

---

[1] «صلى هؤلاء وحدهم وأعلنوا أن باقي الإخوان قد كفروا، لتأييد بعضهم الحاكم الكافر، وسكوت الباقي عن تكفيره، لأن من لم يكفر الكافر يصبح كافرا».

ـ عندما غابت الشمس، ص264 وما بعدها.

[2] سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، دار البحوث العلمية، الكويت، ط III، 1985، ص30.

ولى هؤلاء عليهم أحد علماء الأزهر، الشيخ علي عبده إسماعيل، لأن البيعة فريضة من فرائض الإسلام،[1] لكن هذا الأمير ما فتيء أن أعلن تراجعه عن عقيدة الجماعة، بأن خلع جبته بعد الصلاة، وقال أنه ينخلع من فكر التكفير، كما ينخلع من جبته تلك.[2] بعد ذلك، تولى مصطفى شكري إمارة جماعة المسلمين، واستطاع بعد خروجه من السجن، أن يعزز منطلقاتها العقدية، وأن يضاعف قاعدتها البشرية، بالإعتماد على علاقات القرابة أو الصداقة، لكي يصل عدد أتباعه إلى بضعة آلاف،[3] يتمركزون في الصعيد المصري بوجه خاص.

رغم أن المنظمة كانت خاضعة لمراقبة أمنية صارمة، فقد استطاعت أن تتفادى أية مواجهة مباشرة مع السلطة، لفترة طويلة نسبياً، إلى أن أدت بعض الخلافات، وعمليات تصفية الحسابات، بين مصطفى شكري وبعض أتباعه المنشقين عليه، إلى تدخل الشرطة، وقيامها بمجموعة من الإعتقالات. وهو ما ردت عليه الجماعة باختطاف الشيخ محمد الذهبي، وزير الأوقاف المصري السابق، وتقديم لائحة من المطالب إلى الحكومة المصرية، مقابل إطلاق سراحه، الأمر الذي أدى في النهاية، إلى اعتقال أعضاء التنظيم وتقديمهم للمحاكمة، وإعدام خمسة من قادتهم، بما في ذلك مصطفى شكري.[4]

يمكن النظر إلى عقيدة الجماعة من مستويين، مستوى نظري، ومستوى تطبيقي

---

(1) بدليل الحديث الشريف: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»

(2) LE PROPHETE ET PHARAON, P75

(3) رتشارد دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، الوفاء للطباعة، المنصورة، 1989، ص252.

(4) LE PROPHETE ET PHARAON, P77

• **المستوى النظري:**

ليس هناك أي إبداع شخصي يميز كتابات مصطفى شكري، فهو يستلهم أفكاره ويبني تحليلاته، بصورة تكاد تكون كلية من المصادر الإسلامية، مقروءة قراءة قطبية.

تقوم عقيدة مصطفى شكري على مبدأ أن الله خلق الإنسان لغاية محددة، هي استخلافه في الأرض، وهو ما عبرت عنه الآية: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[1] وحتى يتحقق هذا الإستخلاف، حسب الإرادة الإلهية، فقد علم الله الإنسان جميع المعاني: «وعلم آدم الأسماء كلها».[2] بذلك خبر الإنسان معاني:«العبادة والإسلام والطاعة والإيمان والكفر والظلم بالفطرة، حتى يحترمها ولا يخرج عنها فردا كان أو جماعات».[3]

إذا كان الإستخلاف هو الغاية الإلهية من خلق الإنسان، فإن غاية الإنسان من وجوده على الأرض، أفراداً وجماعات هو تحقيق حاكمية الله. بذلك يتبين في رأيه أن الدين الإسلامي ليس مجموعة من الطقوس والعبادات فحسب، بل نظاماً متكاملاً، لاشتراع الأنظمة الإجتماعية والسياسية والثقافية، الصالحة لكل زمان ومكان. وبما أن الأمر كذلك، فإنه لا يجوز للإنسان أن يبتدع أي شيء من عنده، لأن ذلك يتضمن خروجا عن حاكمية الله، وعودة إلى الجاهلية، التي كان الإنسان فيها لا يخضع إلا لرغباته وأهوائه ولا يعود فيها إلى مرجعية إلهية.

انطلاقاً من هذين التحديدين المفهوميين، المقتبسين من الفكر القطبي، حكمت جماعة المسلمين، بكفر جميع حكام المسلمين، لأنهم لا يحكمون بما أنزل الله، عملا

---

[1] البقرة، الآية: 29.

- الحكم وقضية تكفير المسلم، ص24

[2] البقرة، الآية: 30

[3] نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، ملحق محاكمة مصطفى شكري، ص175

بالآية القرآنية: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم القوم الكافرون﴾[1] كما حكمت بكفر أتباعهم وأنصارهم، الذين ينفذون أوامرهم، بدليل الآية: ﴿إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين﴾،[2] فالتكفير لا يشمل الحاكم فقط. بل المنفذ كذلك، لأن الآية المذكورة، لا تكتفي بتجريم فرعون وهامان، بل تشمل جنودهما كذلك.[3] ذلك أن كل نظام حكم، لا يخضع لقواعد الشريعة، هو نظام يجب الحكم بارتداده عن الإسلام. فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿لا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾.[4]

فالحاكمون عندما يعطون أنفسهم أو أجهزتهم الحق في اشتراع القوانين، وفي تحليل ما حرم الله وتحريم ما حلل،[5] فإنهم ينصبون أنفسهم بذلك آلهة. لتأكيد هذه الفتوى، يستشهد مصطفى شكري بحديث عدي بن حاتم عن النبي. إذ أنه: «دخل على النبي (ﷺ) حاملاً صليباً من ذهب، يضعه على عنقه، كعادة رهبان النصارى، فقال له النبي (ﷺ): ألق هذا الوثن، وقرأ عليه: «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم» فقال عدي: ما عبدناهم. فقال النبي (ﷺ): ألم يحلوا فيكم الحرام فتبعتموهم؟ ويحرموا عليكم الحلال فاتبعتموهم؟ فقال عدي: بلى يا رسول الله. قال النبي (ﷺ): تلك إذن ربوبيتهم من دون الله».[6]

---

[1] سورة المائدة، الآية: 44

[2] سورة القصص، الآية:8

[3] الحكم وقضية تكفير المسلم، ص23.

[4] سورة النساء، الآية:65.

[5] «الله يحرم الخمر والدولة تنتجه وتبيعه، ويحرم الزنا والدولة تسكت عنه..»

[6] المصدر السابق، ص24.

إلى جانب الحكام وأعوانهم، تكفر جماعة المسلمين المجتمع بكامله، لأنه يساهم في انتخاب: «الهيئة التشريعية التي تحكم بغير كتاب الله»[1] كما تكفر جماعة الإخوان المسلمين بدورها، بمقتضى فتوى مروية عن محمد بن عبد الوهاب، تقضي بتكفير من لم لكفر الكافر. الإخوان المسلمون برأي هؤلاء كفار لأنهم لا يصرحون علنا بكفر الأنظمة الكافرة.[2]

إلى جانب تبني مفهومي الحاكمية والإستخلاف يعتبر مصطفى شكري، الإنفصال الكلي عن المجتمع الجاهلي، والإنخراط التام في جماعة المسلمين، شرطاً لازباً من شروط الإسلام. والهدف من هذا الإنفصال، حماية الجماعة من الفتنة لأنها الوحيدة التي: «قامت لكي تعيد الناس إلى ربهم».[3] فالإنفصال وحده لا يكفي لتحقيق شرط الإيمان، ذلك أن الخروج من الكفر لا يتحقق إلا بمفاصلة المجتمع الجاهلي وبالإنضمام إلى جماعة المسلمين ومبايعة أميرها.[4] وقد اختلفت عدد من المجموعات التي تفرعت إليها الجماعة الإسلامية فيما بعد، في تحديد المقصود بالمفاصلة. هل هي بجرد مفاصلة ذهنية جزئية أو يجب أن تكون شاملة، مادية وذهنية؟

يستند دعاة المفاصلة الشعورية أو الذهنية في دعواهم[5] على أن الجماعة الإسلامية لا زالت في مرحلة الإستضعاف، وأن الإفصاح عن عقيدتها يمكن أن يؤدي إلى نتائج وخيمة. لذلك يجيز هؤلاء لأتباعهم إخفاء عقيدتهم والصلاة في المساجد مع بقية المسلمين، والإبقاء على زوجاتهم اللائي لم ينخرطن في الجماعة،

---

[1] المصدر السابق، ص49.

[2] المصدر السابق، ص42.

[3] المصدر السابق، ص12.

[4] المصدر السابق، ص30.

[5] الأصولية في العالم العربي، ص249

وأكل ذبائح المسلمين من خارج الجماعة والتوارث معهم. ويوجه الذين يقولون بالمفاصلة التامة، انتقادات شديدة إلى القائلين بالمفاصلة الشعورية، ويرون أنهم عاجزون عن تبرير أكل ذبائح من يعتقدون بردتهم، وأنهم يبقون زوجاتهم الكافرات على ذمتهم والله يقول: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ ﴿ويتوارثون مع آبائهم وأقاربهم﴾.[1]

بنى مصطفى شكري مفهوم المفاصلة داخل جماعته على ثلاثة أسس، اجتماعي عقائدي ومعرفي. على المستوى الإجتماعي مارس مصطفى شكري ما يمكن تسميته بازدواجية الإختلاف والتماهي. فعمل من جهة على قطع جميع الوشائج بينها وبين محيطها الإجتماعي، سواء كانت في صورة علاقة قرابة دموية أو صداقة أو زواج، ووفر لها الفضاء الخاص، المتخارج مع المحيط الإجتماعي. وعمل من جهة مقابلة، على توثيق عراها الداخلية، عبر عدد من المؤسسات الإجتماعية، كالسكن المشترك والزواج الداخلي ووحدة العقيدة.

وقد لعب الدين على المستوى العقائدي دوره بامتياز، كعنصر تجانس وتماه، من خلال اشتراك الجماعة في نفس المعتقدات والطقوس، وهي معتقدات تدين ل: سيد قطب، بوجه كبير، بصورة خاصة في كتابيه: في «ظلال القرآن» و«معالم في الطريق». لقد جعل مصطفى شكري من الإختلافات التي أشار إليها سيد قطب بين الإسلام المكي والإسلام المدني،[2] عنصراً أساسياً من عناصر تحليل النص، لا يعتمده فقط لفهم بعض الوقائع في تطور الدعوة، بل آلية اجتماعية دورية ومنتظمة

---

[1] الحكم وقضية تكفير المسلم، ص34.

[2] يلجأ سيد قطب إلى اعتماد هذا التمييز كأداة في التحليل في عدة دراسات، انظر مثلا تفسيره لسورة النساء - معالم في الطريق، ص219 وما بعد.

الأحكام المدنية.

لتحديد أسلوب عمل المسلمين حسب مقتضيات عهد الإستضعاف أو التمكن.

كان مصطفى شكري يعتقد أن الجماعة الإسلامية تعيش حالة شبيهة بتلك التي كان عليها النبي في مكة. بسبب قلة عدد أعضائها، وضعف إمكانياتها وقوة الجاهلية من حولها. لذلك كان يرى أنه يجب أن تسري عليها الأحكام المكية وحدها دون الأحكام المدنية. من هنا استمد مصطفى شكري مبرره الشرعي، بمنع أتباعه من إقامة صلاة الجمعة، فهذه الصلاة برأيه: «لا تجوز للجماعة المسلمة إلا أن تكون ممكنة ظاهرة».[1] يستشهد مصطفى شكري على ذلك، بحديث مفاده أنه: «لما فرضت صلاة الجمعة، لم يستطع رسول الله (ﷺ) أن يصليها لمكانه بين المشركين، فأرسل إلى مصعب بن عمير في المدينة يأمره إذا كان يوم يجمع فيه اليهود لسبتهم، فانتظر حتى نزول الشمس، ثم تقربوا إلى الله بركعتين وقدموا بين يدي ذلك بخطبة.. وهذا الحديث يدل دلالة بينة، على أن فريضة الجمعة، قد فرضت على النبي (ﷺ) وهو في مكة، ففرضها رسول الله على غيره من الممكنين في المدينة، ولم يفرضها على نفسه وعلى أصحابه من المستضعفين من المشركين في مكة».[2]

الخاصية الثانية التي ميزت جماعة المسلمين، رفضها اعتماد عدد من كتب الفقه التقليدية، وعدداً من احتهادات بعض الفقهاء السابقين. وهو مبدأ أخذته عن سيد قطب الذي: «أرشد إلى نبذ كتب الفقه لأن التلقي المباشر من القرآن الكريم هو المنهج القويم»[3] ف: مصطفى شكري يرى أن الأئمة أغلقوا باب الإجتهاد،

---

(1) مصطفى شكري، أقوال مصطفى شكري المتهم الأول في القضية رقم: 6 سنة: 1977. أمن دولة عسكرية، بمحضر جلسات المحكمة، بتاريخ: 07 ـ 11 ـ 1977.

(2) المصدر السابق، ص180.

(3) الحكم وقضية تكفير المسلم، ص107.

حتى تتحول كتبهم إلى موضوعات للتقديس، تعبد تماماً كالأصنام[1] لذلك دعا إلى العودة المباشرة إلى النص القرآني وإلى الحديث النبوي معتبراً: «أن كل ما جاء بعد الكتاب والسنة ملغي من العلم الشرعي، وأن المدارس الفقهية الأربعة الكبرى لأبي حنيفة وابن حنبل ومالك والشافعي لاغية ولا يعتد بها».[2]

المستوى الثالث من مستويات التصور لدى مصطفى شكري، هو المستوى المعرفي، ويتعلق بنظرة هذا الأخير للمعرفة وممارسته لها داخل جماعته.

كان مصطفى شكري يطلب من أي عضو يلتحق بجماعته، أن يتوقف فوراً عن متابعة دراسته،[3] والإكتفاء بحلقات التفقه في الدين، التي يشرف عليها هو مباشرة. ويرى أن طلب العلم لذاته حرام: «لأن النبي لم يؤسس كتاتيب لهذه الغاية أو مؤسسات لتعليم الناس الكتابة والحساب، بل سمح لنا أن نكون أنفسنا حسب الحاجة والضرورة فقط.[4] كما أن العلم الحقيقي لا يمكن أن يكون إلا في الله. بدليل حديث النبي عن جماعة آخر الزمان، والعصابة التي سوف تقاتل، حتى ينزل عيسى بن مريم، مصدرة بقول رسول الله (ﷺ): «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين».[5] هناك إذن معرفتان، معرفة كونية ممكنة، لا يجوز أخذها، إلا للحاجة أو للضرورة العامة، وهي بمثابة فرض الكفاية، بدليل الآية: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته..﴾[6] ومعرفة إلاهية ضرورية هي بمثابة فرض العين، لأنها هي التي تشق للفرد طريق النجاة في الآخرة، وترفع الحواجز بينه وبين عقيدته.

---

(1) LE PROHETE ET PHARAON, P 79

(2) المصدر السابق، ص75.

(3) أقوال مصطفى شكري المتهم الأول في القضية رقم: 6 سنة: 1977. أمن دولة عسكرية، بمحضر جلسات المحكمة، بتاريخ: 07 - 11 - 1977.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

(6) سورة الجمعة، الآية:2

• **المستوى التطبيقي:**

تتحدد استراتيجية مصطفى شكري، على المستوى العملي، في إرساء أسس «مجتمع أسلامي»، بالتقابل مع «المجتمع الجاهلي»، يستطيع أن يعيد بناء نفسه بالإعتماد على مقوماته الذاتية، ويتحول إلى مركز استقطاب لإقامة الدولة الإسلامية، كما تتصورها جماعته. كان مصطفى شكري يحلم بالإنتقال من حالة الإستضعاف إلى حالة التمكن، عبر إعادة إنتاج التجربة النبوية رمزياً، مستلهماً نموذج موسى في هجرته إلى الجبل، ثم عودته بعد ذلك لقهر فرعون أو نموذج النبي (ﷺ) الذي هاجر من مكة ضعيفاً، في قلة من أصحابه، وعاد إليها قوياً، منتصراً. لذلك حرص على أن يكون مجتمعه الجديد، منفصلاً أتم الإنفصال عن «العالم الجاهلي»، بعاداته وثقافته وأخلاقه ونظمه الإدارية والسياسية. فترك التلاميذ والطلاب مدارسهم ومعاهدهم وجامعاتهم وتحولوا إلى مزارعين، وبائعين متجولين، يعملون من أجل تأمين الإكتفاء الذاتي لإعضاء الجماعة الذين انتقل جانب كبير منهم إلى الحياة داخل الكهوف،[1] وفي أطراف المدن المعدمة. كما قدم الموظفون من أعضاء الجماعة استقالتهم من وظائفهم وتحولوا إلى حرفيين وباعة متجولين،[2] وطلق هؤلاء وأؤلئك نساءهم اللائي أصبحن في حكم الكافرات، وأقاموا أنظمة جديدة للزواج، من أجل ضمان استمرار الجماعة. وقد تطلب هذا الأمر منهم اختطاف عدد من قريباتهم، وتزويجهن حسب عقيدتهم، بسبب قلة النساء اللائي يمكن إلحاقهن بالجماعة. وقد طرحت هذه الممارسة مشاكل خاصة بالنسبة للنساء المتزوجات، اللائي تم اختطافهن وإعادة تزويجهن داخل الجماعة، دون أية إجراءات

---

(1) LE PROHETE ET PHARAON, P77

(2) LE PROHETE ET PHARAON, P88

إدارية، وبالإعتماد فقط على مبدأ بطلان الزواج، بناء على حكم الجماعة بارتداد الزوج.[1]

ومع أن جماعة المسلمين ما زالت تحتفظ ببعض النوى الصغيرة والمعزولة، في عدد من أصقاع العالم العربي والإسلامي،[2] فإنه لا يسعنا إلا أن نلاحظ أنها انتهت إلى الإخفاق كتصور تأصيلي وكظاهرة إجتماعية. ذلك أن محاولة بناء مجتمع جديد، من خارج المجتمع، هي أقصى صورة للتعبير عن وضعية التهميش الإجتماعي والثقافي.

- منظمة الجهاد:

يقدم عبد السلام فرج، قراءة للمشروع القطبي، من زاوية مغايرة لتلك التي استرعت اهتمام مصطفى شكري، الأمر الذي يدل على خصوبة المقاربة التأصيلية، وتحولها بدورها إلى بنية متينة،[3] قادرة على إعادة إنتاج متواليات غير محدودة من القراءات المتجددة.

عندما اندلعت أحداث الزاوية الحمراء بين المسلمين والأقباط، في شهر حزيران — يونيه من سنة 1981. تصور الرئيس المصري أنور السادات، أن الفرصة أصبحت مواتية لإعادة ترتيب الوضع السياسي الداخلي في مصر، ذلك أن الآثار الإقتصادية الوخيمة لسياسة الإنفتاح، وتوقيع اتفاقية الصلح مع إسرائيل، وتنصيب السفير الإسرائيلي في القاهرة، واستقبال شاه إيران المخلوع، معطيات تراكمت جميعها،

---

[1] كقضية سعيد بن محمد، من قرية دفنو بالفيوم، الذي أقنع والدته بأن زوجها - أي أباه - كافر، وأخذها إلى القاهرة، حيث عقد قرانها على أخ له في العقيدة، دون أن يطلقها والده.

- الحكم وقضية تكفير المسلم، ص113.

[2] الكويت، تركية، دول الخليج العربي، الأردن، ليبيا، الباكستان، سورية..

- الأصولية في العالم العربي، ص252.

[3] المفهوم مستعار من بيير بورديوه

لتجعله يفقد آخر حلفائه السياسيين في الداخل، في أواخر عقد السبعينات.

لم يهدف السادات من خلال حملة الإعتقالات الشهيرة، التي قامت بها قوات الأمن، في أيلول ـ شتنبر 1981[1] مجرد التخلص من المعارضة السياسية، التي وجدت مبررات قوية لخطابها، في الإنعكاسات السلبية لسياسة الإنفتاح على الفئات الوسطى والدنيا، وفي سياسته الخارجية غير الشعبية. بل كان يسعى إلى البرهنة لأمريكا ودول أوربا الغربية وإسرائيل ودول الخليج، أنه سيد الموقف في مصر. وكما حريق القاهرة الكبير كانت أحداث الزاوية الحمراء إيذاناً لانتهاء مرحلة سياسية، وبداية عصر جديد من تاريخ مصر الحديث، بعد أن فقدت السلطة السياسية في مصر حلفاءها في الداخل واستنفذت مبررات وجودها واستمرارها لدى حلفائها في الخارج..

إن عملية اغتيال أنور السادات، لا يمكن فهمها باعتبارها مجرد قرار سياسي خططت له ونفذته منظمة الجهاد الإسلامي، فهذا الأخير، أصبح في نهاية عهده، حملاً ثقيلاً ومكلفاً، وعرقلة حقيقية لمخططات حلفائه الإقليمية في المنطقة.

ولد خالد الإسلامبولي، منفذ عملية اغتيال السادات، في الملاوي، غير بعيد عن المنية، من أسرة أعيان قرويين سنة 1975. وبعد أن حصل على البكلوريا بمجموع عال يؤهله لدخول كلية الطب، فضل الإلتحاق بصفوف الجيش.

ذهب لزيارة أهله، في شهر أيلول ـ شتنبر من سنة 1981، فعلم أن أخاه يوجد ضمن المعتقلين الذين شملتهم حملة السادات، تأثر لذلك كثيراً، وأسر لوالدته أن: «لكل طاغية يوم».

لم تكن منظمة الجهاد الإسلامي، التي نشط خالد الإسلامبولي كعضو فيها

---

[1] وهي الإعتقالات التي تلت أحداث الزاوية الحمراء والتي شملت:536 شخصية من رجال الدين المسلمين والمسيحيين والجماعات الإسلامية واليسار.

حركة مغلقة، تخضع لقيادة ملهمة أو لتنظيم حديدي، كما هو الحال بالنسبة لجماعة المسلمين. فقد كان هناك هامش مهم لإبداء الرأي والمناقشة داخلها. كما كانت الجماعة تخضع لتسيير جماعي، يشرف عليه مجلس للشورى، هو عبارة عن حلقة وصل، بين مجموعتين مستقلتين إدارياً وعقائدياً عن بعضهما البعض، تستقر أولاهما في القاهرة، بينما تتخذ الثانية من أسيوط مركزاً لها. كان لشخصية عبد السلام كبير على مجموعة القاهرة، في حين كان كرم زهدي، الشخصية المركزية، في جماعة أسيوط. أما الشيخ عبد الرحمن، فكان مفتيا للجماعتين[1] ومرجعية نظرية لهما، وبشكل من الأشكال، رمزاً لوحدتهما. فرج تأثير.

تميزت جماعة الجهاد كذلك، على خلاف جماعة المسلمين، بوضوح عقائدي نسبي، من خلال النشاط المأسس - بفتح السين ـ للمفتي، ولمجلس الشورى، والمقعد على المستوى النظري، من خلال كتيب: الفريضة الغائبة، الذي حرره متزعم الفرع القاهري للتنظيم، عبد السلام فرج.

وبالرغم مما ذهبت إليه بعض الدراسات الغربية، من أن كتاب الفريضة الغائبة شكل قطيعة مع استراتيجية «معالم في الطريق»،[2] التي أعطت جماعة المسلمين الدليل على فشلها، يمكننا التأكيد أن كتيب عبد السلام فرج، يستلهم بوضوح منطلقاته النظرية ومفاهيمه وتصوره للعالم من الفكر الذي أسس له «معالم في الطريق»، إلى جانب إحالات أقل أهمية إلى كتابات ابن تيمية وابن كثير. وتبدو البصمات الفكرية ل: سيد قطب في هذا العمل، بصورة خاصة، في تحليل عبد السلام فرج لمفهوم الجهاد انطلاقاً من مبدأ الحاكمية.

يوجه عبد السلام فرج فيما يمكن اعتباره توطئة نظرية لعرض أفكاره، عدداً

---

[1] الحركات الإسلامية في مصر، ص112

[2] LE PROHETE ET PHARAON, P185

من الإنتقادات لأساليب العمل والدعوة، التي سارت عليها عدد من الجماعات الإسلامية منذ السبعينات. فهو يعتبر أن الجمعيات الخيرية الإسلامية، التي تمارس العمل الإجتماعي، تحت لواء إسلامي. وتقدم المساعدات المادية، والإرشاد المعنوي للمسلمين، لا يمكنها تحقيق أهدافها. فهي وإن كانت تحث أعضاءها والمستفيدين من مساعداتها، على الإلتزام بالشريعة الإسلامية، وتقدم صورة سامية من صور التكافل الإسلامي. فإنها تخضع للإشراف المباشر للدولة، ولا تستطيع تخطيط برامجها باستقلال عنها. لذلك، فهي لا تستطيع أن تكون أكثر من صمام أمان لها، دون أن تحقق أية إنجازات فعلية، على مستوى بناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.[1]

ينتقد عبد السلام فرج كذلك المسلمين الذين يتقيدون بالشريعة الإسلامية ويلزمون حدودها، دون أن يعملوا على نشرها وعلى الدعوة لها. فالدين برأيه عقيدة وعمل، يتوجه إلى الأفراد والجماعات، يتعين نشره بجميع الوسائل المتاحة، بما في ذلك استعمال القوة وممارسة العنف. لذلك فهو يرى أن الإخوان المسلمين، بالرغم من إيمانهم بشمولية الدين وممارستهم الدعوة على نطاق واسع، في الصحف والمجلات والكتب وأجهزة الإعلام المسموعة والمرئية، لا يمكن اعتبارهم الطليعة الإسلامية. فالدعوة الإسلامية من هذه المنابر، مهما كانت صادقة وفعالة، لا يمكنها أن تنافس الإمكانيات الإعلامية الهائلة المتاحة للدولة، ولا الأساليب «الشيطانية» التي تلجأ لها من أجل نشر دعاوتها.[2]

أخيراً يستعرض عبد السلام فرج بسخرية، بعض الأسس النظرية التي قامت عليها جماعة المسلمين، خاصة دعوتها إلى الهجرة، ويلاحظ أنها دعوة تحث على

---

[1] عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ص12

[2] المصدر السابق، ص13

الإنزواء والخوف من المواجهة، وإغفال الجهاد، الذي يمثل ركنا من أركان الدين الإسلامي. كما يستهجن مغالاة الجماعة في تكفير المسلمين، ويؤكد أن دماء المسلمين حرمة لا تستباح إلا بحجة شرعية. ويخلص في النهاية، إلى أن الجماعات الإسلامية السابقة، أخفقت لأنها تهاونت في العمل بأحد أركان الدين الإسلامي، الذي لا يقل أهمية عن الأركان الخمسة الأخرى، وهو الجهاد لإعلاء كلمة الله، ونشر الدين الإسلامي والدعوة إليه.[1] فالجهاد ليس مجرد ندب أو فريضة جمع، يمكن أن ينوب فيها البعض عن البعض الآخر، كمايرى بعض المفسرين، بل فريضة عين على كل مسلم.[2]

- **في بعض المنطلقات النظرية لجماعة الجهاد الإسلامي**

كجماعة المسلمين، تستمد منظمة الجهاد أبرز منطلقاتها النظرية من الأفكار التي أوردها سيد قطب، في كتابيه: في «ظلال القرآن» و «معالم في الطريق». ويلعب مفهوم الحاكمية، مرة أخرى، الدور المركزي، في التصور الإسلامي لمنظمة الجهاد. ويقع الإختلاف بين الجماعتين، في النتائج التي تترتب لدى كل منهما على عدم تطبيق الحاكمية. فجماعة المسلمين، تحكم بكفر الحاكم والمحكوم. في حين، تقول منظمة الجهاد بكفر الحاكم فقط، لأنه لا يحكم بما أنزل الله، ولا يمكن اعتبار المجتمع الإسلامي الخاضع لحكمه كافراً. أما الإختلاف الثاني بينهما، فيقوم في أن جماعة المسلمين، ترى أن الهجرة هي الأسلوب القويم للإنفصال عن المجتمع الجاهلي، وبناء مجتمع إسلامي. في حين ترى جماعة الجهاد، أن بناء المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتم من خارجه، بل يجب أن يكون من الداخل. وبالإعتماد على عنصر القوة. فالجهاد هو الأسلوب الأمثل لإعلاء حاكمية الله.

---

[1] المصدر السابق، ص15

[2] المصدر السابق، ص22

استدل عبد السلام فرج على أن الجهاد فريضة من فرائض الإسلام بعدد من الأدلة النصية والفقهية. من الأدلة النصية التي بنى عليها حكمه هذا، أن الآية: ﴿كتب عليكم القتال﴾،[1] لا تقل قوة وإلحاحا عن الآية: ﴿كتب عليكم الصيام﴾.[2] إذن الصيام والجهاد متساويان من حيث الأهمية، كركنين من أركان الإسلام.[3] وليس هناك ما يبرر إبطال الجهاد، مهما كانت الظروف، حتى وإن كان المسلمون قلة، لقوله تعالى: ﴿ما أكثر الناس وإن حرصت بمؤمنين﴾. لأن الله وعد المسلمين بالنصر والتمكين، بدليل الحديث النبوي: «إن الله روى لي الأرض، فرأيت مشرقها ومغربها، وأمتي سيبلغ ملكها ما روي لي منها».

إن الجهاد كما يقول عبد السلام فرج، هو السبيل الوحيد اليوم، لإسقاط الطواغيت وإقرار حاكمية الله. ذلك أن الآيات التي نصت على الدعوة إلى الإسلام وتطبيق أحكامه بالكلمة الحسنة والإقناع منسوخة كلها بآية السيف، التي وردت في سورة التوبة،[4] كما يستشهد عبد السلام فرج على صحة هذا التفسير، بمجموعة من الأحاديث، كالحديث النبوي: «من لم يغز أو تحدثه نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية» والحديث: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة» والحديث: «لقد جئتكم بالذبح».[5]

يرفض عبد السلام فرج استثناء أهل الكتاب من هذه الأحكام بالإحالة إلى الآية: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم لله

---

[1] سورة البقرة، الآية 216

[2] سورة البقرة، الآية 183

[3] المصدر السابق، ص27

[4] «فإذا انسلخ الشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد»

- سورة التوبة، الآية:4

[5] المصدر السابق، ص13.

ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾،[1] والآية: ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾.[2] ويعتبر أنهما نسختا كل الأحكام التي نزلت قبلهما بخصوص أهل الكتاب.

أما فيما يتعلق بالأدلة الفقهية، فبعد أن يبرهن عبد السلام فرج على أن الجهاد ركن أصيل من أركان الإسلام، لا يجوز إهماله أو تجاهله، يتساءل عن تراتب الأولويات، بالنسبة لتطبيق هذه الفريضة، وهل تتوجب البداية بمحاربة الإمبريالية، الشيوعية أو الصهيونية.

يعتبر صاحب الفريضة الغائبة هذه الإديولوجيات كلها طواغت تتساوى في أنها تشرع أحكامها من نفسها وتعتدي بذلك على حاكمية الله على الأرض. وتتطلب محاربة هذه الطواغيت، إقامة الدولة الإسلامية أولاً.[3] لذلك فإن المهمة الأولى التي لا تحتمل أي تسويف هي إسقاط الحكام المسلمين، الذين أصبحوا اليوم في حكم المرتدين، بعد أن استبدلوا الشريعة الإسلامية بالقوانين الوضعية، واستصدروا الأحكام التي يشرعونها من أنفسهم، دون مرجعية إلاهية، بدليل الآية: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله، فاؤلئك هم الكافرون﴾.[4]

لقد استندت جماعة الجهاد الإسلامي، في الحكم بكفر الرئيس السادات وتطبيق حد الردة عليه، على فتوتين شرعيتين، الأولى للشيخ عمر عبد الرحمن، مفتي الجماعة، الذي أفتى بجواز قتل الحاكم، مستشهداً بالحديث النبوي: «إن تروا

---

[1] سورة التوبة، الآية28.

[2] سورة التوبة، الآية:36

[3] المصدر السابق، ص26

[4] سورة المائدة، الآية: 44

كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهانا وبواحا»[1] أما الفتوى الثانية، فقد استنتجها عبد السلام فرج، من قراءاته ل: ابن تيمية وابن كثير، وبوجه خاص، فتوى ابن تيمية، في أهل مدينة مردان[2] وهي فتوى تتطابق مع ماذهب إليه تلميذه ابن كثير، الذي اعتبر العمل بالباسق عودة إلى الجاهلية، بدليل الأية: ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾.[3]

انطلاقاً من هذه الفتوى اعتبر عبد السلام فرج، حكام المسلمين، الذين يعملون بمقتضى الأحكام الوضعية اليوم، مجرد صورة جديدة لحاكم مردان، الذي أحل الباسق في محل الشريعة الإسلامية. لذلك دعا إلى إسقاط هذه الطواغيت أولا، لأن محاربة إسرائيل أو الإمبريالية، لن تؤدي إلا إلى تعزيز سلطتهم، ولأن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد.

بالرغم من وجود اتفاق حول المبادئ العامة، بين فرعي القاهرة وأسيوط، لمنظمة الجهاد الإسلامي، فقد كان هناك نوع من الإختلاف بين عبد السلام فرج وكرم زهدي حول أولويات التوجه. كان كرم زهدي يرى أن الرئيس أنور السادات ليس إلا رهينة في يد الإمبريالية الأمريكية، التي تستجيب لنداءات الطائفة القبطية، من أجل الضغط عليه. لذلك ارتأى أن الجهاد يجب أن يستهدف الأقباط

---

[1] الحركات الإسلامية في مصر، ص114

[2] مدينة فتحها المسلمون سنة:640م. وأسلم سكانها، ثم سقطت في يد التتار سنة: 1261م. واضطر حاكمها أن يخضع للتتار ويطبق قانون الباسق التتري على مدينته. وهو عبارة عن عدد من النصوص المأخوذة من اليهودية والمسيحية ومن مصادر إسلامية ومن بعض الأعراف القبلية التترية.

وقد أفتى الن تيمية أن المدينة ليست دار إسلام ولا دار حرب، بل في منزلة ثالثة. وأن على المسلمين أن يعاملوا الذين يحافظون على دينهم منها معاملة المسلمين، وأو يحاربوا الخارجين عن الشريعة، الذين يمكن اعتبارهم في حكم المرتدين.

[3] سورة المائدة، الآية:50.

أولاً.[1] وقد استصدر فرع أسيوط لمنظمة الجهاد، فتوى من الشيخ عمر عبد الرحمن، مفتي الجماعة، تميز بين ثلاثة فئات من الأقباط وتحدد أسلوب التعامل مع كل من هذه الفئات:

- كل مسيحي يحمل السلاح، ويساعد الكنيسة بماله بهدف الإساءة إلى المسلمين، يجب قتله وسلب أملاكه.
- كل مسيحي يحمل السلاح ضد المسلمين، يجب قتله فقط.
- كل مسيحي يقدم المال لمساعدة الكنيسة، يجب الإكتفاء بسلب أمواله.[2]

لقد شكل القضاء على منظمة الجهاد، بفرعيها القاهري والأسيوطي، فشلاً آخر للإستراتيجية القطبية، وهو ما استدعى من عدد من الجماعات لاحقا، وقفة تأمل وإعادة نظر، ليس في الإستراتيجية القطبية وحدها، بل في مجمل التراث التأصيلي الإخواني.

ب ـ العمل التأصيلي المسلح: نموذج حزب الله

إن إحدى أهم الملاحظات التي يمكن تسجيلها بشأن الجماعات التأصيلية المعاصرة في العالم العربي، أنها تكاد تكون جميعها، محصلة انشقاقات عن جماعات سابقة، عرفت أوج نشاطها في عهود سابقة، ثم ذوت وتشذرت نتيجة القمع الخارجي والإنشقاقات. حزب الله لا يشذ عن هذه القاعدة كثيراً، فقد ظهر في سنة 1982 نتيجة انشقاق عن حركة أمل، الفصيل العسكري لحركة المحرومين، التي أنشأها الإمام الصدر، لاستقطاب الفئات الشعبية الشيعية في لبنان، وتعبئتها ضد العائلات الشيعية الكبرى، التي ظلت تحتكر تمثيل الطائفة الشيعية، داخل

---

[1] LE PROPHETE ET PHARAON, P200

[2] استجواب كرم زهدي خلال محاكمة أعضاء منظمة الجهاد.

ـ المصدر السابق، ص200.

المؤسسات السياسية اللبنانية.

ظهرت حركة أمل كإحدى التلونات، داخل الفسيفساء الطائفية اللبنانية، بهدفين اثنين، أولهما شيعي، يهدف إلى تخليص عشرات الألوف من أبناء الطائفة من المحرومين، من هيمنة العائلات الشيعية الإقطاعية الكبرى، التي حققت مكاسب كبيرة من الدور السياسي الذي أدته كممثلة للطائفة. وثانيهما شيعي لبناني، يتطلع إلى إعادة توزيع النفوذ السياسي، لكل طائفة على حدة، حسب المعطيات الديموغرافية الجديدة، التي بدأت تعطي تفوقاً سكانياً واضحاً لمصلحة الشيعة. كما كان ظهور حزب الله محكوماً بعدد من الإعتبارات الإقليمية، فإيران التي ظلت تتطلع إلى مد نفوذها إلى الساحة السياسة الشرق أوسطية، والتي لم تفلح في تحقيق هذا المسعى بصورة كافية عبر حركة أمل، وجدت في الحركة الإنشقاقية التي نضجت داخلها والتي تمخضت عن حزب الله، رأس جسر حقيقي وأداة منفذة لسياسته الشرق أوسطية، الأمر الذي لم يسع حزب الله إلى إخفائه مطلقاً، فقد أعلن منذ البداية أنه يلتزم: « بأوامر قيادة واحدة حكيمة عادلة تتمثل في الفقيه الجامع الشرائط، وتتجسد حاضراً بالإمام الخميني».[1] إلى جانب هذا العامل الخارجي لتأسيس حزب الله، وفر الإجتياح الإسرائيلي للبنان، والظروف التي رافقته، (احتلال أجزاء واسعة من الجنوب اللبناني، حصار بيروت، إنزال القوات متعددة الجنسيات) الشروط السياسية والنفسية لامتداد خطاب حزب الله. في نفس الوقت، مكن الفراغ السياسي والعسكري الذي خلفه خروج المقاومة الفلسطينية من الجنوب حزب الله من إرباك ومباغتة حركة أمل، ومن إرساء بنية تحتية عسكرية مؤثرة، بفعل الإمكانات الهامة التي وضعتها إيران رهن إشارته.

[1] نص الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى جميع المستضعفين في العالم، منشورات حزب الله، 16 – 5 – 85.

حتى بداية الثمانينات، ظلت حركة أمل، كبقية الهيئات الطائفية السياسية في لبنان، تستمد مشروعية حركتها السياسية من تمثيليتها السياسية للطائفة، مع العمل في الوقت نفسه، بروح إدارية وتنظيمية مدنية، تؤمن بالمؤسسات اللبنانية، وباستقلال لبنان ووحدة ترابه. وقد استمر هذا التوازن بين البعدين، الديني الطائفي، والمدني السياسي، حتى مطلع الثمانينات، قبل أن تتدخل جملة من المعطيات، لكي تزعزع التوازنات داخل حركة أمل.

لقد أعطى نجاح الثورة الإيرانية، للقيادات الدينية في الحركة، القناعة بأن الإسلام، والمذهب الشيعي الجعفري على الخصوص، أصبحا قادرين على لعب دور احتماعي وسياسي على المستوى الإقليمي. وقد تعزز هذا الشعور، بفعل التقدم الذي حققته القوات الإيرانية سنة 1982، الذي جعل الكثيرين يعتقدون، أن سقوط الجبهة العراقية، ومن ورائها مشيخات الخليج، أصبح مجرد مسألة وقت.

هذا الشعور بالإعتزاز الديني، كانت تعارضه مرارة الهزيمة، التي لحقت بالمقاومة الفلسطينية والفصائل الوطنية اللبنانية خلال الإحتياح الإسرائيلي سنة 1982. وهي الفصائل التي حملتها هذه الفئات، مسؤولية الهزيمة، ودخول القوات المتعددة الجنسيات إلى لبنان. وعندما وافقت حركة أمل في شخص رئيسها، نبيه بري، المشاركة في جبهة الإنقاذ الوطني، التي اقترح فليب حبيب تشكيلها، انشقت مجموعة من الزعامات الدينية داخل الحركة، وأعلنت قيام حركة أمل الإسلامية، بقيادة حسين الحسيني وحزب الله.

لقد تشكل حزب الله بالأساس من مجموعة من رجال الدين، الذين جمعهم بالإضافة إلى وحدة العقيدة، الروابط العائلية والثقافية المشتركة، التي تلقوها في النجف وكربلاء خلال الأربعينات والخمسينات. ومشاركة عدد منهم، في حزب الدعوة، الذي أسسه الإمام محمد باقر الصدر في العراق سنة 1959، وأخيراً بحثهم

المشترك عن تجسيد لبناني لنموذج الثورة الإيرانية.

بالرغم من إطلاق تسمية «حزب الله» على التنظيم، فإن قادة «حـزب الله» يرفضون اعتبار أنفسهم متحزبين أو إطلاق صفة الحزب على منظمتهم، ويـرون أن هذه الصفة لا تنطبق عليهـم، لأنهـم لا يتقيـدون بمصـالح شـريحة أو فئـة اجتماعيـة معينة. بل يستخدمون مفهوم الحزب، بالمعنى الوارد في الآيـة: ﴿ألا إن حـزب اللـه هـم المفلحون﴾. بذلك فإن جميع المسلمين ينتمون بصفة تلقائية لهـذا الحـزب، لأنـه ليـس هنـاك إلا حزبـان، حـزب اللـه وحـزب الشـيطان.[1] لهـذا السـبب لا يـوزع «حزب الله» بطاقات عضويـة على أعضائـه، وليـس هنـاك تقسـيم دقيـق للمهـام داخله[2] أو تراتبية محددة أو قيادة مسؤولة بصورة رسـمية. ويخضـع الحـزب لقيـادة جماعية، يمثلها مجلس استشاري أعلى، مجلس لبنان وثلاثة مجالس إقليمية، في المنـاطق الثلاث، التي توحد فيها تجمعات سكانية شيعية كبرى: (البقاع، بيروت، جنـوب لبنان).[3] ومع أن المرجعية العقائدية لحزب الله، تنفتح على جميع المسلمين، فإنه لم يستطع لحد الآن أن يخطو خارج الدائرة المذهبية الشيعية. إنه عبارة عن مجموعة من الحلقات، تلتف كل واحدة منها حول شخصية دينيـة معينـة،[4] وبقـدر مـا تتعـاظم الحلقة المحيطة بكل شخصية من هذه الشخصيات، بقدر ما تـتزايد فعاليتهـا داخـل

---

[1] يقول طفيلي، الناطق الرسمي باسم حزب الله: «نحن لسنا حزبـا بـالمعنى التقليـدي، كـل مسـلم عضـو في حزب الله بشكل أوتماتيكي».

KRAMER, M. "LA MORALE DE HISBOLLAH ET SA LOGIQUE" MONDE,. ARABE MAGHREB/ MACHREK JANV - FEV - MARS, 1988,P40.

[2] باستثناء الناطق الرسمي.

[3] مع أن عددا من الأوساط السياسية والصحفية الغربية تصف آية الله حسين فضل الله بأنـه المرشـد الروحـي لحزب الله، فقد ظل لفترة طويلة ينفي انتماءه لحزب الله.

ـ آية الله حسين فضل الله، مجلة الوحدة الإسلامية، عدد164، كانون الثاني، 1990

[4] LA MORALE DE HISBOLLAH ET SA LOGIQUE" P40

التنظيم. وبالرغم من أهمية الولاء العقائدي داخل حزب الله، تقوم أشكال من الولاء العائلي، التي لا علاقة لها بالجانب الديني، حيث تتوزع العائلات المتنافسة في القرى الشيعية، بين تنظيمات سياسية متنافسة.[1]

استراتيجية حزب الله:

ينهل فكر «حزب الله» من مصدرين أساسيين، أحدهما تراثي تاريخي، يتمثل في الثقافة الشيعية المشتركة: (أصول، فقه، تفسير، حديث، روايات عن الأئمة..) منذ صدر الإسلام، التي تتمحور حول مفهوم الإمامة. وثانيهما معاصر، برز في الفكر الشيعي التأصيلي الحديث في الخمسينات، مع محمد باقر الصدر، وتبلور في صيغته النهائية مع الموسوي الخميني في نهاية الستينات. وهو مفهوم «ولاية الفقيه». ففي سنة 1965، عندما نفي الخميني من إيران إلى العراق، واستقر في مدينة النجف للتدريس في جامعتها، كانت المدينة تعيش حالة غليان ديني حقيقي بفعل نشاط حزب الدعوة، الذي كان بصدد بلورة مجموعة من المفاهيم، حول المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية والزعامة الروحية، التي يجب أن تتولى قيادة الأمة في زمن الغيبة. ولأن طلاب جامعة النجف كانوا يأتون من إيران، ومن جميع الأقطار العربية في المنطقة، فقد تشكلت نوع من الثقافة المشتركة، حول هذه القضايا جميعها وحول أساليب معالجتها، خصوصا المفهوم المبتكر، الذي أعطى لكتاب «الحكومة الإسلامية» ل: الخميني قوته السحرية، وهو مفهوم «ولاية الفقيه».[2]

---

[1] المصدر السابق، ص 40، 41

[2] يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء رئيسية، يبرهن الخميني في أولها على فساد الأنظمة السياسية الكونية، التي يصفها بالطاغوت، ويشبهها بحكم فرعون، مستشهدا بالآية: «ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به». في الجزء الثاني، يرى أن الشريعة إنما وجدت لكي تطبق، وأن في إبطال العمل بها، إبطالا للدين، ويبرهن على أنها صالحة لكل زمان ومكان، وأنها شاملة. يقول: «كل ما تحتاجون إليه من قوانين ومن نظم، فهو موجود في إسلامنا،=

وقد أعطى هذا المفهوم دينامية خاصة للوعي الشيعي، بعد أن شلته حالة من الجمود لما يزيد على الألف سنة، منذ دخول الإمام زمان الغيبة الكبرى.

هذه الثقافة المشتركة، بالإضافة إلى نجاح الثورة الإيرانية، جعلت كتاب «الحكومة الإسلامية». يتحول إلى برنامج عمل لجميع المنظمات التأصيلية الشيعية في المنطقة، وحزب الله بوجه خاص،[1] كما جعل آية الله الخميني، لا يتربع كفقيه على إيران وحدها، بل يصبح مرجعية، لجميع الطوائف الشيعية الجعفرية في المنطقة، وهو ما جعل «حزب الله»، يتحول إلى ظل للجمهورية الإسلامية، داخل الفضاء اللبناني.[2]

إن لبنان لا يشكل بالنسبة لحزب الله، إلا قاعدة للإنطلاق وللعمل السياسي والعسكري لتحقيق الوحدة الإسلامية. من هنا يقوم تعارض جوهري بين حركتي «أمل» و«حزب الله». فبينما تنطلق الأولى من منطلق الوفاء للطائفة والوطن اللبناني، يرى حزب الله، أن استراتيجيته مشروطة بتفكيك أوصال الكيان اللبناني

-سواء في ذلك، ما يتصل بإدارة الدولة والضرائب والحقوق والعقوبات وغيرها. لا حاجة بكم إلى تشريع جديد، عليكم أن تنفذوا فقط ما شرع لكم».

ـ الخميني الموسوي، الحكومة الإسلامية، دت، دم، ص134.

أما في الجزء الثالث الأخير والأهم، فيبرهن الخميني على أهمية مبدإ ولاية الفقيه ويشير إلى أنه منصوص عليه في القرآن والحديث ولدى الأئمة، لأنه ضمانة تطبيق الشريعة على أساس صحيح، في زمان الغيبة. يقول: «فالفقهاء اليوم هم الحجة على الناس. كما كان رسول الله(ﷺ) حجة عليهم. وكل ما كان يناط بالنبي(ﷺ) فقد أناطه الفقهاء بالأمة من بعدهم. فهم المرجع، في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات، وإليهم فوضت الحكومة ولاية الناس وسياستهم والجباية والإنفاق، وكل من يتخلف عن طاعتهم، فإن الله يؤاخذه،يحاسبه على ذلك»

ـ المصدر السابق، ص80

[1] بالصورة نفسها التي أصبح بها «معالم في الطريق» يمثل مرجعية لعدد من الجماعات التأصيلية السنية.

[2] يقول طفيلي: « إن علاقتنا مع الثورة الإسلامية ـ إيران ـ هي علاقة صغير بكبير، علاقة جندي بقائده».

- LA MORALE DE HISBOLLAH ET SA LOGIQUE" P44

ودك أسواره،[1] كما أنه في الوقت الذي تسعى فيه حركة أمل إلى إرساء هدنة ضمنية مع إسرائيل، لضمان نوع من الإستقرار في جنوب لبنان، تنص استراتيجية حزب الله على المواجهة المستمرة مع العدو.

إن استراتيجية حزب الله، تسير في اتجاه تشكيل الجمهورية الإسلامية الواحدة، هذا ما عبر عنه الشيخ حسين فضل الله بوضوح في عدة مناسبات، وبصورة صدامية أحياناً. كما حصل خلال لقائه مع السفير الفرنسي في لبنان حيث حاول أن يقنعه هذا الأخير بالمخاطر التي يمكن أن تحملها الإديولوجية التأصيلية على لبنان الموحد. فأجابه الشيخ: «إننا نفكر بأن تكون لنا جمهورية إسلامية في فرنسا، التي نملك فيها أربعة ملايين مسلم، كما ونتحدث عن جمهورية إسلامية على مستوى العالم».[2]

يرى الشيخ حسين فضل الله أن الدولة الإسلامية التي يطمح حزب الله إلى إنشائها على امتداد العالم، تقوم دونها بمجموعة من الحواجز. تتمثل في الصهيونية، والإمبريالية «الإستكبار العالمي» و«الشيوعية الملحدة». وهي كلها عراقيل خارجية، يرى الشيخ أن تخطيها لن يتحقق إلا بالجهاد والمواجهة المباشرة. أما العوائق الداخلية، التي يمكن أن تظهر نتيجة عدم انسجام المشروع التأصيلي السني مع نظيره الشيعي، فيرى أنها ليست جوهرية، وأن التسامح الديني المذهبي كفيل بالتقريب بين الطرفين، رغم أن هدف الجماعات التأصيلية السنية هو إحياء الخلافة الإسلامية، في حين تمثل الإمامة، الغاية النهائية للحركة التأصيلية الشيعية.[3]

---

[1] حسن صبرا «الصحوة الإسلامية في لبنان»، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص182.

[2] مقابلة مع مجلة الوحدة الإسلامية، ص13.

[3] آية الله فضل الله "الدولة الإسلامية بين الإسلامية والمذهبية" الثقافة الإسلامية، عدد18، رمضان ـــ شوال، 1408ه، ص75.

إن هناك أوجه شبه كثيرة، بين الجماعات التأصيلية السنية وتلك الشيعية الجعفرية. فهما كلاهما تطعنان في مشروعية الدولة الوطنية، فقد دعا الإمام الخميني إلى مقاطعة المؤسسات التابعة للحكومة الجائرة وترك التعاون معها والإبتعاد عن كل عمل يعود عليها بالنفع، وتأسيس مؤسسات قضائية ومالية واقتصادية وثقافية وسياسية جديدة،[1] وهي المبادئ التي تبنتها وانتهجتها منظمتا الجماعة الإسلامية والجهاد. كما تتفقان في تشخيص الأزمة، واعتبارها أزمة قيم روحية بالدرجة الأولى، وإحساس بالدونية أمام الحضارة الغربية. كما يمكننا ملاحظة تقارب بينهما على مستوى المعجم[2] والإستشهادات النصية القرآنية بوجه خاص.[3]

بالمقابل، هناك تقارب أكبر بين حزب الله وبين جماعة الجهاد في مصر، في التأكيد على مبدأ الجهاد، واعتباره أحد أركان الدعوة الإسلامية، وإعطائه بعداً عالمياً، باستثناء أن حزب الله، لم يصل إلى حد إعلان الحرب على الدولة اللبنانية، كما هو الحال بالنسبة لجماعة الجهاد. أما أوجه الإختلاف البارزة بين حزب الله وبين الجماعات التأصيلية السنية، فتتركز في المكانة التي تفردها العقيدة الشيعية عموماً لمبدأ الرجعية، وفي المكانة التي تعطيها لمبدأ ولاية الفقيه، وتحفظه في استعمال سلاح التكفير، الذي توسعت الجماعات التأصيلية السنية في استعماله.

ج ـ خيار التوافق:

أخيراً هناك ما يمكن الإصطلاح عليه باستراتيجية التوافق. تبدو معالم هذه

---

[1] الحكومة الإسلامية، ص145

[2] مثل مفاهيم: الحاكمية الجاهلية الطاغوت الإستكبار..

[3] مع تركيز على الآيات التي تحض على ضرورة الإحتكام إلى الله وعلى التكافل الإجتماعي والدعوة إلى الجهاد..، ومنطق الإستدلال.

الإستراتيجية في الإرادة الواضحة التي تحدو عددا من الجماعات إلى وضع ضوابط صارمة ونهائية لعملها السياسي، تقوم على الإعتراف أولا بشرعية الأنظمة السياسية والمؤسسات القائمة، واحترام القوانين الجاري بها العمل، ونبذ العنف وممارسة عملها بصورة علنية، مع المراهنة على الحوار والإقناع كسبيل للتغيير الإجتماعي والسياسي، بصورة سلمية، ومن خلال المؤسسات القائمة.

على خلاف ما تروج له الدعايات الغربية، فإن كفة الجماعات التي أصبحت تراهن اليوم على هذا الخيار هي الراجحة كماً وكيفاً. ذلك أن أهم وأبرز الجماعات التأصيلية أصبحت تنهج هذا المسلك اليوم، يمكن أن نذكر منها على سبيل الإستئناس فقط، لا على سبيل الحصر، جماعة الإصلاح والتوحيد في المغرب، والجبهة الإسلامية للإنقاذ وحركة المجتمع الإسلامي حماس في الجزائر وحزب النهضة في تونس، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، وحركة الإخوان المسلمين في الأردن وحزب جبهة العمل الإسلامي، وحزب التحرير الإسلامي في الأردن..

إن لائحة هذه المجموعة الأولى من التنظيمات التأصيلية كانت ولا شك سوف تكون أوسع بكثير، لو أن الأنظمة السياسية القائمة في الوطن العربي، كانت تفسح مجالاً أوسع للحريات السياسية، وللتغيير الديموقراطي في بلدانها. إن ميل عدد من الجماعات إلى العنف لا يمكن تفسيره فقط انطلاقاً من اعتبارات عقدية أو سياسية تعود إلى هذه الجماعات، بل إنه يكاد يكون مجرد نتيجة لانسداد إمكانيات الفعل السياسي، وضيق هامش الممارسة السياسية، وبالتالي استعصاء عملية التغيير الديموقراطي في الوطن العربي.

إن البحث عن توافقات مع الحاكمين، هو السمة القاعدية والأساسية للممارسة السياسية التأصيلية المعاصرة. وهي ممارسة تستمد مرجعيتها من مسوغين، ديني ووضعي، فيما يتعلق بالمسوغ الديني، تستند هذه الجماعات إلى

عدد من النصوص الحديثية التي تؤكد على الدور الذي يمكن أن تلعبه السلطة في نشر الدين، كالحديث: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وهو ما يبرر بالنسبة لأي حاكم أو داعية استعمال سلطته لنشر ما يعتبره من العقيدة. وإذا كان يصح من هذا الموقع أن تكون السلطة أداة لنشر العقيدة، فإنه لا يجوز بأي حال زعزعة السلطة أو إضعافها أو الخروج عليها إلا في حلات نادرة ومحدودة. فالنص الحديثي يحفل بالنصوص التي تدعو إلى اتقاء الفتنة وطاعة أولي الأمر فيما ليس فيه معصية.

إن هذه النصوص، هي على وجه الإجمال، ما تبرر به الجماعات التأصيلية ممالأتها لبعض الأنظمة السياسية، ودخولها في عدد من التحالفات التي لم تكن ترضي حتى قواعدها أنفسهم في كثير من الأحيان. أما الجانب الوضعي، فيتضح من خلال الطابع النفعي، الذي حكم باسمرار عملية اتخاذ القرار داخل الجماعات التأصيلية، سواء في علاقتها مع الحكم أو في المواقف التي تعلنها في فترات الإضطراب السياسي.

يشخص تاريخ حركة الإخوان المسلمين في مصر هذه الخيارات بصورة نموذجية. فعندما كان الإخوان المسلمين مخيرين بين التحالف مع الملك وأحزاب الأقليات، أو التحالف مع الوفد، اختاروا التحالف الأول، فخصصوا مؤتمرهم الأول للإحتفال بتتويج الملك فاروق.[1]

كما دعا حسن البنا العمال في الإسماعيلية، خلال زيارة الملك لها إلى الخروج والهتاف له.[2] وقد حقق الإخوان مكاسب كبرى من تحالفهم مع أحزاب

---

[1] رفعت السعيد، حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، متى كيف ولماذا؟ دار الطليعة، بيروت، ص102

[2] المصدر السابق، ص102

الأقليات، الموالية للإنجليز، والتي كانت تناصب الوفد العداء. فسمحت لهم حكوماتها بتشكيل ميلشياتهم الخاصة، الجوالة، وإقامة المعسكرات للتدريب على السلاح، إضافة إلى ترخيصها لهم ببناء المدارس والمؤسسات الإنتاجية والإجتماعية التي كانوا يشرفون على إدارتها.[1] ورغم ضلوع البلاط في عملية اغتيال حسن البنا، فإن هذا المبدأ الثابت لسياسة الإخوان المسلمين، الذي يقضي بأولوية التنسيق أو حتى التحالف مع الحكم لم يتغير، فقد تم اختيار حسن الهضيبي لخلافة حسن البنا وتولي منصب المرشد العام، رغم ضعف علاقته بالجماعة[2] لسبب أساسي، هو علاقاته بالبلاط، حيث كانت تربطه علاقة مصاهرة مع ناظر الخاصة الملكية.

ورغم سقوط الملكية، كنظام محافظ. وقيام نظام سياسي جديد يختلف في مرجعياته، لم يتردد الإخوان المسلمين في دعمه في البداية والإنفراد بتأييد جمال عبد الناصر عندما قرر حل الأحزاب السياسية سنة 1953 الأمر الذي يؤكد، أن التقرب من السلطة لم يكن يخضع لاعتبارات إديولوجية تتعلق بطبيعة السلطة السياسية، بقدر ما كان يصدر عن مبدأ سياسي ثابت.

هذه الخاصية لا تقتصر على حركة الإخوان المسلمين في مصر بل تلازم غالبية الجماعات التأصيلية الكبرى والمنظمة. فقد دخل إسحاق الفرحان، قائد معسكرات الإخوان في الأردن، أول حكومة شكلها الملك حسين، بعد مذابح أيلول الأسود، من أجل إنهاء العمل الفدائي، كما تحالفت الجماعات التأصيلية في السودان مع نظام جعفر النميرى، في السنوات الأخيرة من حكمه، قبل الإنقلاب

---

[1] الإخوان المسلمون، ص169.

[2] لم يكن عضوا بمكتب الإرشاد ولا بالجمعية التأسيسية المكونة من مائة وخمسين عضوا.. وكان الهضيبي في عام 1950 قد شارف على الستين من عمره وأصيب بمرض أنهك صحته وذاكرته، كما كان شخصية محافظة غير متمرسة في العمل السياسي.

- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1945 - 1952. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972ص370.

العسكري الـذي انتهى بها إلى سدة الحكم. تماماً كما أن الأستاذ عبد الإلـه بنكيران، مؤسس جماعة الإصلاح والتجديد، حرص باستمرار على رفع رسائل إلى الديوان الملكي، مؤكداً فيها القطيعـة مع الأستاذ عبد الكريم مطيع و«مفارقته وإعلان الإنفصال عن جمعية الشبيبة الإسلامية» وأن الجمعية الجديدة، «تتمسك بمقدسات البلاد ومقوماتها كما حددتموها، وهي للإسلام، وحدة المذهب (المالكي)، الملكية الدستورية، الوحدة الترابية، اللغة العربية».[1]

إن هذه الخاصية الثابتة التي تطبع السلوك السياسي للجماعات التأصيلية، هو ما جعل الدفء يعود سريعاً إلى علاقة الإخوان المسلمين بالنظام السياسي في مصر، غداة وصول السادات إلى الحكم. الأمر الذي لم يكن أمراً جديداً على التقاليد السياسية المصرية.

لقد أدى القرار الذي اتخذه أنور السادات، بالإنتقال من نظام الحزب الواحد إلى نظام تعددي، إلى أن تأخذ إرادة التوافق عند الإخوان المسلمين طابعاً مؤسساتياً. ورغم أن أنور السادات لم يعترف بالجماعة كحزب سياسي فقد أخذت تمارس نشاطها بصورة شبه رسمية، الأمر الذي سمح لها فيما بعد، بدخول الإنتخابات التشريعية وتقديم مرشحين بالتنسيق مع حزب الوفد في مرحلة أولى، ثم مع حزب العمل الإشتراكي في مرحلة ثانية. والحقيقة أن الخط الرسمي لحركة الإخوان المسلمين، احترم بصورة كبيرة مقتضيات هذا التوافق. فقد نفت قيادات الإخوان المسلمين كل علاقة لها بمنظمة التحرير الإسلامي، عقب محاولة الإنقلاب الفاشلة، التي قادها صالح سرية وأدانت هذه المحاولة، وامتنعت عن تقديم أي دعم للمعارضة، بما في ذلك المعارضة الإسلامية.[2]

---

[1] عبدالإله بنكيران، الرباط، 17صفر الخير1407ه، الموافق12 اكتوبر1987.

[2] الإخوان المسلمون، ص21.

كما أصدرت الجماعة، وعلى مدى سنوات متوالية، عدة بيانات أدانت فيها اللجوء إلى العنف، وفتاوى تكفير المسلمين والتعرض للسواح..[1] وتفادت البث في كل القضايا الخلافية التي من شأنها أن يجعلها في مواجهة مع الحكم، وحتى عندما «أعلن عن تشكيل اللجنة الوطنية للدفاع عن تنظيم ثورة مصر المتهم بتدبير محاولات الإغتيال وضرب المصالح الأمريكية والإسرائيلية في مصر، اعتذر الإخوان عن الإشتراك في اللجنة حتى لا يبددوا علاقة الود القائمة بينهم وبين الحكومة».[2]

هذا السعي إلى التوافق، سوف يتطور بصورة نوعية ابتداء من أواسط الثمانينات، من مجرد توافق على قواعد اللعبة السياسية، وعلى الخطوط الحمراء التي يفترض فيها أن تعين حدود الفعل السياسي، إلى توافق على مستوى المضامين السياسية، التي يجب أن تنظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين. ذلك أن حركة الإخوان المسلمين قطعت مع تراثها الإديولوجي في الحكم،[3] وتبنت برنامجاً سياسياً في الإنتخابات البرلمانية لسنة 1987. يعطي الأولوية بصورة مطلقة وملفتة، للقضايا الإجتماعية والسياسية، وللحريات الفردية والعامة. وقد بني هذا البرنامج أساساً على الدعوة إلى إلغاء قانون الطوارئ، وإلى اختيار جمعية تأسيسية لتعديل الدستور، وإقرار تعدد الأحزاب، وانتخاب الرئيس انتخاباً مباشراً لمدة خمسة سنوات، قابلة للإعادة مرة واحدة، وإلى المساواة بين الأقباط والمسلمين، والحرص على سلامة الإنتخابات وضمان نزاهتها..

إن ما يثير الإنتباه في هذا المشروع، هو أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة، لم تأت

---

[1] بيان 15 دجنبر 1992، بيان 19 يونيه1993، بيان 26 نونبر 1993.

[2] صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، جيزة، يناير 1991، طII، ص32.

[3] يمكن العودة إلى البرنامج الذي أعلن عنه حسن البنا في كتابه الرسائل لملاحظة مدى وعمق التغير الذي طرأ عليه فيما بعد.

إلا في القسم الثاني من البرنامج الإنتخابي، مع التأكيد على ضرورة التدرج في هذا التطبيق، وعلى «أن الإخوة الأقباط وأهل الكتاب عامة، مواطنون في الدولة الإسلامية المستهدفة، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم».[1]

يمكن اعتبار هذا البرنامج نموذجاً واضحاً عن النقلات الإديولوجية، متفاوتة العمق، التي عرفتها عدد من الجماعات التأصيلية. ومع أن حركة تأصيلية كجبهة الإنقاذ مثلاً، دخلت في مواجهة مسلحة مع النظام الحاكم، فإن توجهها السياسي العام سار فيما بعد وفق منطق التوافق هذا، فقد قبلت الجبهة من حيث المبدأ، دخول مسلسل الإنتخابات والقبول بنتائجها أيا كانت. كما تعزز هذا التوجه، بتوقيع الجبهة على اتفاقية روما، التي تنص على حرية العمل السياسي، والإحتكام إلى الوسائل الديموقراطية من أجل الوصول إلى السلطة، والتداول على الحكم.

إذا كانت عدد من الحركات التأصيلية، وبصورة خاصة جماعة الإخوان المسلمين في مصر، قد استطاعت أن ترتقي من مجرد البحث عن توافقات على مستوى الممارسة السياسية إلى توافقات جزئية على مستوى المضامين السياسية، فإن حركة الإتجاه الإسلامي، التي انبثقت عنها حركة النهضة فيما بعد، تجاوزت ذلك إلى انتهاج استراتيجية تصب في اتجاه الإنخراط داخل مجتمع ديموقراطي بصورة كلية، تجعلها نظرياً على الأقل، على مستوى المرجعيات، أقرب إلى ديموقراطية إسلاموية محافظة ـ على شاكلة الدويموقراطيات المسيحية ـ منها إلى جماعة تأصيلية. لقد قامت هذه الحركة، بصورة مبكرة، منذ مؤتمرها التأسيسي السري سنة 1984، بممارسة نقد ذاتي جذري لكل التراث الإخواني، ولتجربتها السابقة في تونس، ووضعت أسساً جديدة، تتصف بقدر كبير من الشجاعة والإبتكار للمبادئ التي يجب أن ينبني عليها المشروع التأصيلي.

---

[1] د. محمد مورو، الحركة الإسلامية في مصر، من1928 إلى 1993. رؤية عن قرب.

انتقد هذا المؤتمر بشدة، التقاليد الإخوانيــة الراسـخة منـذ حسـن البنـا، حيـث سعت الجماعة الإسلامية إلى أن: «تقدم نفسها وصية علـى المجتمـع. وليـس طرفـاً سياسياً وفكرياً يستمد مشروعيته مـن قـوة الحجـة واقتنـاع الجمـاهير ببرنامجـه»،[1] فالحركة الإسلامية في تونس، استطاعت أن تميط الهالة المزيفة، التي حيكـت حـول تاريخ الإخوان المسلمين في مصر. يقول أحمد النيفر أحد مؤسسـي حركـة الإتجـاه الإسلامي: «الإخوان المسلمون في مصـر أسـطورة أكثر منـه واقعـاً.. ومـا يسـمى أسلوبهم في العمل، أصبح يبدو لي شيئاً فشيئاً، كشيء متجاوز، مستهلك لـم يعـد بإمكانه أن يؤدي إلا إلى الكارثة»[2] وقد امتدت حركـة النقـد هاتـه لتشـمل جميـع الجوانب، واعترف عدد من مؤسسي حركة الإتجاه الإسلامي، أنهم لا يمتلكون بعد أي برنامج واضـح للعمـل، وأنهـم يعتمـدون فقـط علـى بعـض الخطـوط العريضـة المشتركة فقط في تشكيل منظمتهم.[3]

هذا التموضع الإجتماعي والسياسي الجديد لحركة الإتجاه الإسـلامي، اسـتفاد الكثير من تجربة اليسار التونسي، داخل النقابـات أو في الجامعـات، وهـو مـا يقـره احميدة النيفر عندما يشير إلى أن حركته استعارت الكثير في معجمها السياسـي مـن اليسار، وأن مفهوم الإمبريالية كان غريباً على الجماعات الإسـلامية وأنهـا تعرفـت

---

[1] محمد عبد الباقي الهرماسي، الإسلام الإحتجاجي في تونس، الحركات الإسلامية في الوطـن العربي، مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس1987، ص285.

[2] BURGAT: F ISLAMISME AU MAGHREB, P110

[3] يقول أحميدة النيفر: «في البداية، كـان البعـد الديني طاغيـا علينـا في حـين كـان البعـد السياسـي غارقـا في العمومية، لم نكن على وفاق مع الحكومة توجه عام، لكتنا لم نكن نعرف ماذا نريد بالضبط، ولـم تكـن لدينـا خطة عمل محددة.»

ـ المصدر السابق، ص104.

عليه، من خلال احتكاكها باليسار.[1]

هذا التطور الذي طرأ على الإتجاه الإسلامي التونسي، أدى إلى تقارب واضح بينه وبين اليسار، خصوصاً وأن عدداً من الشخصيات الفاعلة، داخل هذا الإتجاه، أعلنت في حينه أنها سوف تصوت لصالح مرشح الحزب الشيوعي، لأنه يتبنى برنامجاً واضحاً. كما تمت ترجمة هذا التحالف في الإنتخابات الجامعية، باقتراح لائحة انتخابية مشتركة بين الطلبة التقدميين والطلبة الإسلاميين.

لم تقتصر التحولات التي طرأت على حركة الإتجاه الإسلامي التونسي، على إعادة النظر في أسلوب العمل في التحالفات، بل امتدت إلى الجانب العقدي كذلك. فقد أعلن الإتجاه الإسلامي،[2] أن استراتيجيته لم تعد ترمي إلى بناء المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية، بل إلى وضع أسس مجتمع سياسي، يؤمن بالتعددية ويعمل من خلالها، في ظل دولة القانون[3] وفي إطار احترام جميع التيارات السياسية، بما في ذلك الحزب الشيوعي التونسي، في التفكير والتعبير والعمل السياسي، ونبذ أساليب العمل السابقة، وممارسة العمل السياسي النيابي، المرتكز على الحوار، وعلى الإقناع والإحتكام إلى صناديق الإقتراع.

على المستوى العقدي، ترافقت هذه التغييرات، مع الدعوة إلى ما أسماه راشد الغنوشي بالتدين العقلاني، وإلى الفهم المقاصدي للنصوص، بدل الفهم النصي، وإلى أولوية العقل على النقل، وتطوير الشريعة بما يتلاءم مع الواقع، حتى لو كان في ذلك تعطيلاً لظاهر النصوص القطعية. كما دعا إلى إعادة الإعتبار للتراث

---

[1] المصدر السابق، ص110.

[2] الإسلام الإحتجاجي في تونس، من ص: 270 إلى ص:307.

[3] AMR HELMY IBRAHIM, "LAICITE, RELIGIOSITE ET POLITIQUES ISLAMISTES, ESPRIT, MAI - JUIN, P181

الإسلامي العقلاني، والمنهج الإعتزالي، وإلى جميع أشكال المعارضة السياسية، في التاريخ الإسلامي من خوارج وشيعة وزنج وتيارات مناوئة لأهل السنة، وضرورة إعادة الإعتبار، للمدرسة الإصلاحية في المشرق العربي، وفي تونس. وكذلك للفكر الغربي وللنزعات اليسارية فيه على وجه التخصيص.[1]

إن فرادة وتميز الإتجاه الإسلامي التونسي، الذي تمثل حركة النهضة امتداداً له اليوم، تكمن في كونه لم يقتصر على استعارة المضامين والمؤسسات السياسية المعاصرة، والبحث عن توافقات من خلالها، بل تجاوز ذلك إلى اعتماد عدد من المرجعيات الكونية، وبالتالي إلى الإنفتاح في نفس الوقت، على المجتمع السياسي والمجتمع المدني، بما يؤهلها إلى لعب دورها كاملاً داخل منطق الحداثة. الأمر الذي يدفعنا إلى طرح سؤال أساسي، أليست الظاهرة التأصيلية في دعض مظاهرها شكلاً من أشكال وضعنة الخطاب السياسي المعاصر وعلمنته؟

II ـ مستقبل الظاهرة التأصيلية في العالم العربي المعاصر.

من المؤكد أن أي حديث عن الجماعات التأصيلية في الوطن العربي لا يمكن إلا أن يكون ضرباً من الإحتمال. احتمال يقوى ويتعزز بقدر ما يكون مبنياً على مقاربة علمية، تأخذ بعين الإعتبار، ارتباط المؤشرات التي ترتكز عليها بالواقع الحي، واتصافها بالدقة والموضوعية وتساوقها الداخلي. هكذا تستوجب الدراسة المستقبلية، حتى تستوفي الشروط المشار إليها، أخذ عدد من المؤشرات التي تتحكم بتطور المجتمعات بعين الإعتبار، مثل نسب التزايد السكاني، والهجرة من القرى إلى المدن، والشباب في قاعدة الهرم السكاني، وتوزيع الدخل الوطني، والبطالة

---

[1] يرى المؤلف أنه ليس ضروريا أن يقوم المشروع على أساس مذهبي سني، بل يمكن أن يقوم على أي أساس مذهبي آخر، المشروع السني هنا نموذج مذهبي فقط.

ـ المصدر السابق، ص184.

والأمية.. فهذه المؤشرات هي التي ترسم، إلى حد بعيد، الملامح الأساسية للتجليات المستقبلية، لأي مجتمع من المجتمعات.

إلى جانب ذلك، تلعب المؤثرات الخارجية أدواراً غاية في الأهمية في تكييف أشكال التجاوب وردود الفعل الداخلية، على المستويات الإجتماعية، السياسية والثقافية. سواء على المستوى البيني العربي، الإسلامي أو الدولي. تسهل ذلك، علاقات التجاور الجغرافي، وأشكال التجانس الثقافي، إضافة إلى الثورة التي تعرفها أنظمة التواصل التي يشهدها العالم المعاصر.

لا يتجلى دور المؤثرات الخارجية في سيل انتقال المعلومات من الخارج إلى الداخل، بما تتضمنه من أفكار ومن قيم أخلاقية، فنية أو جمالية. بل في ردود الفعل التي تبدر إزاءها بين الفينة والأخرى. ضد هيمنة النموذج الحضاري الغربي، وأشكال القهر والإقصاء التي يمارسها، ومن أجل التأكيد على ضرورة التشبث بالهوية المحلية ودرء الأخطار التي تتهددها.

أخيراً تلعب مؤسسة الدولة، وأنماط الحكم السائدة في الوطن العربي، أدواراً أساسية في تكييف سلوك الجماعات التأصيلية، وفي تحديد ردود فعلها وتوجهاتها المستقبلية، إما عبر إدماجها التدريجي في الحياة العامة أو بإقصائها ومتابعتها، أو في أحيان أخرى بانتهاج سياسات متضاربة وغامضة إزاءها.

ويمكن على وجه العموم أن نميز بين نمطي مقاربتين لمستقبل الجماعات الأصيلية في الوطن العربي. القراءات المستقبلية الثابتة، والقراءات المستقبلية الدينامية.

1 ـ القراءات المستقبلية الثابتة

يستعرض عمرو حلمي محمود، أربعة نماذج إديولوجية إسلامية كمشاريع مستقبلية محتملة في العالم العربي.[1] يصطلح على المشروع الأول، ب: المشروع

---

[1] المصدر السابق، ص184.

السياسي العشائري السني، وهو مشروع قائم على مبدأ رابطة الدم والولاء القبلي مستلهم من التاريخ الإسلامي السياسي، عرف بداياته مع عثمان بن عفان وتأكد مع معاوية. تتركز الإشكالية الرئيسية لهذا النموذج، في رأي الباحث، في صعوبة التوفيق بين النسق الإسلامي المشرعن (بكسر العين) المنفتح والقائم على المساواة، والأساس العشائري المغلق للسلطة السياسية[1] التي يأتي لكي يزكيها.

المشروع الثاني الممكن، هو المشروع الإسلامي الشيعي، فبالرغم من طابعه المذهبي الخاص، يرى عمرو حلمي محمود، أنه قادر على الإمتداد، حتى بين الأوساط غير الشيعية. يقول: «يبدو هذا التصور لأول وهلة بأنه ذو طابع نخبوي ورجعي، يقوم على فعل محتوم، بين الإمام الشرعي وبين التراتبية الهرمية لرجال الدين، فهو باعتباره منحدراً، بصورة واقعية أو رمزية من نسل علي، ليس مشروعاً فقط، بل مشرعنا كذلك أؤلئك الذين يرضي قيادتهم». ويشكل الإمام أو الفقيه في هذا النموذج، ضمانة دينية وسياسية، تعمل في نفس الوقت على الحد من استبداد السلطة السياسية، وكقوة رمزية داعمة لإرادة المجتمع.[2]

بعد المشروع السني التقليدي والمشروع الشيعي، يستعرض عمرو حلمي محمود، مشروعاً ثالثاً، هو المشروع الإخواني، الذي اقترحته حركة الإخوان المسلمين في مطلع هذا القرن. وهو المشروع الذي يعمل الغرب، على تصويره على أنه ارتداد إلى الماضي المظلم أو الأسطوري.

يبدو المشروع الإخواني، على خلاف المشروعين السابقين، أنه الوحيد الذي لا يمتلك سياقاً تاريخياً معترفاً به. كما هو الأمر بالنسبة للسياقين السابقين. وبكونه مرتبطا، بشكل عضوي، بزحف عملية التغريب. ويستبعد المؤلف احتمال تكرس

---

[1] المصدر السابق، ص187.

[2] الأصولية في العالم العربي، ص223.

هذا المشروع، لأن الإخوان لم يعودوا يتمتعون بشعبيتهم السابقة في مصر، كما خسروا معركة الصراع على السلطة في سورية.

المشروع الرابع والأخير، يصطلح عليه عمرو حلمي محمود ب: المشروع الخوارجي، ولو أنه يرى أنه لا ينتمي إلى المذهبية الخوارجية. يعيد هذا المشروع التأكيد على المنطلقات الخوارجية (إما الإجماع والعدالة أو الموت). وهو المشروع الذي يقترحه متطرفون إسلاميون ينبغي تمييزهم عن الإخوان المسلمين.

يصف إبراهيم حلمي هذا المشروع بأنه معذب (بكسر الذال) ومعذب (بفتح الذال). لأنه يدفع المنطقيات المتعلقة بالحزم الأخلاقي والمساواة السياسية إلى أقصى نتائجها، مما يجعلها تتجاوز الحدود المقبولة، وتدفع المجموعة الإجتماعية، إلى تقدم جدلي لا يمكنها أن تخرج منه إلا معززة أو منفجرة.[1]

رغم أن ملامح عدد من هذه النمذجات الدينية والسياسية، حاضرة بشكل متفاوت لدى عدد من التيارات، فإن المأخذ الرئيسي، الذي يمكن تسجيله عليها، أنها تحاصر الآفاق السياسية والثقافية في العالم العربي داخل مشاهد تأصيلية منتهية ومغلقة، تعطي للنموذج النظري الجاهز، أهمية تفوق الإمكانات التي تحتملها دينامية الواقع الحي، وتقدمها باعتبارها الإمكانيات الوحيدة المتاحة. إن هذه النمذجات وإن كانت تنطبق في مجملها على عدد من المعطيات القائمة بالفعل، في العالم العربي المعاصر، فإنها تنقاد بسهولة، إلى ميل الذهن، إلى تصور نماذج كاملة ومنتهية.

إن أي مشروع من هذه المشاريع، وإن كان لا يوجد في الحقيقة إلا على مستوى التجريد النظري، إذا كتب له النجاح، فإنه وبغض النظر عن تلوناته الداخلية، سوف يكون مشروطاً، في المواقف التي يمكن أن يأخذها، بمجموعة من

---

[1] الأصولية في العالم العربي، ص223.

العلاقات مع القوى الداخلية الحليفة أو المعادية. وسوف يكون مضطراً بالتـالي، إلى تقديم مجموعة من التنازلات، وإلى إعادة ترتيب مرتكزاته النظرية وأساليب عمله في كل مرة، بما يتطابق مع ظروف الواقع. لذلك فإن أية توقعات مستقبلية، لا بـد أن تكون حذرة أشد الحـذر، مـن الوقـوع في شـرك جاذبيـة النمـاذج الجـاهزة. يقـول دكمجيان: «إن أية محاولة لاستشفاف النذر في البيئة العربية، يمكن أن يكون نوعـاً من المجازفة، بالنظر إلى وفرة المتغيرات، والإحتمال القـوي والمتغيرات للمفاجـآت والحوادث التي لم تكن في الحسبان».[1]

2 ـ القراءات المستقبلية الدينامية:

لم يسع دكمجيان إلى تقديم نتائج منتهية، بل اقترح مجموعتين من المتغـيرات، تتكون المجموعة الأولى من ستة عناصر تختزل الأزمات والقضايا الكبرى المطروحـة على العالم العربي وهي: أزمة الهوية، أزمة الشـرعية، أزمـة فسـاد الحكـم، صـراع الطبقات، الهزائم العسكرية، أزمة الثقافة إلى جانب ثلاثة محـددات تعكـس سـلوك وتوجهات الجهات الفاعلة، التـي حددهـا في ثلاثـة هـي: سـلوك النخبـة، المثيرات الخارجية، مبادرات الإسلاميين. وعلى ضوء التفاعل بين هاتين المجموعتين، تتحدد العلاقة بين الحركة التأصيلية والسلطة الحاكمة.[2]

يقـترح دكمجيـان علـى الحكومـات العربيـة، إذا هـي أرادت التخلـص مـن الظواهر التأصيلية، ثلاثة سياسات، ذات علاقة متبادلة، يمكن تلخيصهـا في إصـلاح شامل وتكييف إجتماعي منتظم، واعتدال في استخدام قـوة الدولـة ضـد المنـاوئين. ويرى أنه من من أجل احتواء الحركات التأصيلية يجب: «أن تكون النخبة الحاكمـة مثالاً للإعتدال وعدم الوقوع في الفسـاد.. إن مأسـاة العـرب، هـي أنـه، حتـى مـع

---

[1] المصدر السابق، 225.

[2] المصدر السابق، 228.

حسن نوايا القادة، لا توجد مذهبية قابلة للنمو، منذ انهيار الوحدة العربية الناصرية. وكثير من القادة ينقصهم الوعي الكافي والإهتمام بالفراغ المذهبي الموجود».[1]

أما المثيرات الخارجية فيحددها المؤلف في الثورة الإيرانية، التي يرى أن تأثيرها، كان سوف يتزايد بشكل خطير، لو كان الخميني قائد ثورة سنية[2] أو لو استطاعت إيران تحقيق نصر حقيقي على العراق.[3] أما فيما يخص الصراع العربي الإسرائيلي، يرى دكمجيان أن: «التدهور المستمر لوضع العرب تجاه إسرائيل. وكذلك فشل الولايات المتحدة في إنجاز تسوية بين العرب وإسرائيل، مقبولة من الطرفين لعله يحمل بين طياته بذور ثورة إسلامية وقومية ضد النخبة الغربية الموالية لأمريكا».[4]

3 ـ الملامح العامة للأدوار المستقبلية للجماعات التأصيلية:

رغم أن الإطار العام الذي يقترحه دكمجيان لمقاربة الظاهرة التأصيلية يبدو مناسباً، بالإنطلاق من الأزمات ـ الأسباب ـ وصولاً إلى الدولة ـ النتائج، وقوفاً عند المحددات ـ أشكال التدخل الإنساني، التي تؤدي إما إلى التخفيف من الظاهرة أو إلى تأجيجها ـ فإنه لا بد من إبداء عدد من الملاحظات بصدد كل من هذه المكو نات الثلاثة.

---

(1) المصدر السابق، 223.

(2) المصدر السابق، ص229.

(3) كلما اشتد التزق الداخلي، الإجتماعي والثقافي، كلما تعاظمت الأخطار الخارجية إلا وأخذت خطابات الإنذار والتعبئة، طابعا تأصيليا، وتولى الدين وظيفة الدعوة إلى الإصلاح ورص الصفوف.

(4) حركة جهيمان العتيبي في العربية السعودية، امتدادات حزب الدعوة في العراق، الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، الجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر..

أ ـ الأزمات:

تعكس مقاربة دكمجيان قدراً كبيراً من الخلط والتشوش في ترتيب الأزمات التي يعتبرها مسؤولة عن الظاهرة التأصيلية، وفي تحديد العلاقة في ما بينها، فهو يفصل بين أزمة الهوية وأزمة الثقافة، ويعتبر كلا منهما أزمة قائمة بذاتها.

إن دواعي هذا الفصل، تفتقد في واقع الأمر إلى أي تبرير، فإذا كانت أزمة الهوية تتمثل أساساً في صيغ معالجة القضايا التي تطرحها: اللغة، التاريخ، الدين، التراث، العلاقة مع الآخر..الخ. فإن هذه هي في نفس الوقت، قضايا الثقافة بامتياز. إن مايوصف بمحددات الهوية، ليست في الحقيقة إلا النوى أو البنى العميقة للتعبيرات الثقافية المتنوعة.

إن الفصل بين عناصر الأزمة، في الهوية وفي الثقافة، لا يؤدي إلى تشويش تمثل العلاقة بين بعض البنى العميقة للثقافة، وبين بعض تجلياتها السطحية، بل يحجب عنا كذلك، عدداً من أشكال التداعي والتضايف، بين عدد من السمات الثقافية الثابتة، الرمزية أو اللاواعية، وبين تعبيراتها المباشرة في الحياة العامة.

إلى جانب أزمتي الهوية والثقافة، يحدد دكمجيان ثلاثة أزمات أخرى هي: أزمة الشرعية، أزمة فساد الحكم، أزمة الهزائم.

إن هذه الأزمات، تندرج في واقع الأمر في أزمة واحدة، يمكننا الإصطلاح عليها ب: الأزمة السياسية.

يعود ما يسميه دكمجيان بأزمة الحكم، إلى انبناء المشروعية السياسية للأنظمة العربية على مرجعيتين، لا يتم اعتمادهما إلا بصورة جزئية ومشوهة. وهما: المرجعية الدينية والمرجعية الوضعية.

تتعرض هاتان المرجعيتان إلى نقد واسع من النخبة المثقفة، ومن الطبقة السياسية في الوطن العربي، من داخل منطقهما ومن خارجه.

من الداخل، يتم توجيه النقد، إلى أنظمة الحكم، التي تعتمد مرجعية دينية، من طرف الجماعات التأصيلية، على اعتبار أنها لا تطبق الشريعة الإسلامية بصورة تامة، ولا تخضع لمبدأ الشورى، ولا تقوم بما يكفي من أجل حماية المقدسات الإسلامية والدفاع عنها.. الخ. أما أنظمة الحكم التي تعتمد مرجعيات وضعية، فإنها تتعرض لانتقادات من طبيعة أخرى، من طرف الأحزاب الديموقراطية ومؤسسات المجتمع المدني، ترتكز على قضايا حقوق الإنسان، وتعزيز المؤسسات، وبناء دولة القانون.

أما من الخارج فتتعدد الإنتقادات والطعون بتعدد المقاربات. لذلك سعت أنظمة الحكم في الوطن العربي في العقود الأخيرة، في محاولة منها لتوسيع قاعدة مشروعيتها، إلى اعتماد مرجعيات متعددة. وإلى بناء مشروعيتها على مزاوجة بين مرجعيتين متوازيتين، دينية ووضعية. هكذا أقحمت عدد من الأنظمة السياسية في الوطن العربي، بصورة متفاوتة، خجولة ومترددة، عدداً من المؤسسات والإواليات المهجنة، التي تستلهم في نفس الوقت، مرجعيات إسلامية وأخرى وضعية.

إن هذه المزاوجة وهذا التردد، بالرغم من كونهما شرطاً لازباً، لا غنى عنه للإنتقال نحو آفاق جديدة، إلا أنه يطرح وضعيات شاذة تزيد من تأزيم هذه المراحل الإنتقالية.. فبالإضافة إلى نقد كل مرجعية من الداخل، بسبب تطبيقها الجزئي، وبسبب التداخلات التي تترافق معها، فإن هذا الخلط يؤدي إلى خلل في الممارسة وفي تحديد الأولويات، ويؤدي إلى المزيد من الإرباك للإستقرارالإجتماعي. كما يؤدي إلى المزيد من إضعاف مصداقية الحكم بدل تعزيزها.

وبقدر ما يشعر الحكم بضعف رصيده من المشروعية، ينكمش على نفسه أكثر ويعلو فيه الهاجس الأمني على جميع الإعتبارات ويتمركز فيه القرار ويتشكل فيه ضرب من الطغمة، الملتفة حول نظام الحكم، المفصولة عن المجتمع، التي لا

تعطي اعتباراً إلا لمصالحها الإقتصادية والسياسية، ولا تتورع المبادرة إلى كل ما من شأنه أن يعزز أو أن يحمي هذه المصالح، الأمر الذي يسوق حتماً إلى ما يصطلح عليه بأزمة فساد الحكم.

كل هذا يدفعنا إلى القول، أن ما يصطلح عليه دكمجيان بأزمات: الشرعية، فساد الحكم، الهزائم. يندرج في إطار أعم، يمكن الإصطلاح عليه بالأزمة السياسية.

إن الأزمة السياسية، لا تتضمن الأزمات الثلاث التي يشير إليها دكمجيان، بل تعتريها كذلك أزمات أخرى يتوجب الوقوف عندها بدورها، مثل أزمات الأحادية السياسية واحتكار القرار السياسي، وانعدام أو ضعف المؤسسات السياسية، وأزمة غياب التأطير المدني والسياسي للمجتمع.. الخ.

أخيراً، فيما يتعلق بأزمة: صراع الطبقات، يمكن القول أن المقاربة التي يوفرها هذا المفهوم، كما يطرحه دكمجيان، تظل قاصرة. إنها لا تعكس مختلف الأزمات التي تمزق المجتمع، والتي قد لا تربطها بصراع الطبقات إلا علاقة غير مباشرة. مثل أزمات الهجرة، البطالة، صراع الأجيال، انعتاق المرأة، السكن، النقل.. الخ.

لذلك، يبدو من الأنسب، وعلى العكس مما ذهب إليه دكمجيان، أن نتحدث عن أزمة مجتمعية بتجليات متعددة.

إن توزيع الأزمات وتحديدها بهذه الصورة، هو مجرد عمل منهجي، تحدوه دوافع تنظيمية. كما أن هذه النمذجة، تبقى مجرد مسعى نظري، لا يعكس أية فواصل واقعية. هناك مثلاً تداخلات ضرورية بين الأزمة الثقافية والأزمة المجتمعية. لذلك نجد إشكالية الهوية، تحتدم بصورة خاصة لدى الشباب، ولدى الجيل الثاني أو الثالث من الهجرة من الأرياف إلى المدينة، أو من منظومة حضارية إلى منظومة حضارية أخرى. تماماً كما أن هناك اختلاطات عميقة، بين الأزمة الثقافية والأزمة

السياسية، وهو ما يجعل فئات واسعة من الشباب مثلاً، تحاول أن تجيب على سؤال الهوية الثقافية، من خلال طرح إشكالية النظام السياسي، أو تحلل الأزمات المجتمعية، من خلال أنظمة قيمية ثقافية، تعتبرها أساسا لإشكالية الهوية.

ب ـ المحددات:

من الصعب أن نجاري دكمجيان في الفصل الذي يقيمه بين سلوك النخبة، و «مبادرات الإسلاميين». ذلك أنه بسبب انعدام أنظمة سياسية، تقر بالتعددية السياسية، في أغلب أقطار الوطن العربي، ولأن هذه التعددية، حتى في حال وجودها، تأخذ طابعاً شكلياً، ولأن تقاليد العمل السياسي، لم تترسخ بعد داخل المجتمعات العربية، فإن مبادرات الإسلاميين هي في عداد سلوك النخبة.

يتأكد هذا التصنيف بصورة خاصة، إذا وضعنا في الإعتبار أن مبادرات الإسلاميين تتم من خلال عدد من الدعاة والأئمة ورجال الدين والمثقفين، الذين يتواصل العدد الأكبر من بينهم مع المجتمع بصفته الشخصية.

في مقابل هذا، لم يشر دكمجيان إلى محددين أساسيين. ربما لأن وجودهما غير مشخص أو غير واضح في الوطن العربي. لكن التحولات التي أصبح يعرفها اليوم تقتضي منا إعطاءهما أهمية خاصة ومتزايدة وهما المنظمات والهيئات والأحزاب السياسية والهيئات الممثلة للمجتمع المدني.

ـ دور المنظمات والهيئات والأحزاب السياسية

لا تمارس المنظمات والهيئات والأحزاب السياسية في العالم العربي أي دور حقيقي في اتخاذ القرارات الإستراتيجية أو في تسيير الشؤون العامة، بما في ذلك تلك التي توصف بزنها حاكمة في بلدانها. إنها في معظمها مجرد امتدادات شبه إدارية لنظام الحكم القائم، أو إطارات سياسية، تم استنزافها وإفراغها من مضامينها بصورة ممنهجة. وحتى عندما نجد في بعض الأحيان عند بعض هذه الهيئات، بعض

مقومات الحزب السياسي، من حيث القدرة على اقتراح مشروع مجتمعي وسياسي متكامل، والإرتباط الحي قوى المجتمع، فإن مؤسسات الدولة، لا توفر له شروط الإنتقال الديموقراطي إلى الحكم، وتطبيق البرنامج الذي يقترحه على المجتمع.

أمام عوامل القصور الذاتي هاته، ومظاهر الإنحباس المشار إليها، تتحول الأحزاب لسياسية في الوطن العربي، في معظم حالاتها، إلى مجرد شكل من أشكال التدجين الرسمي للمجتمع، أو في حال تحقق قدر مقبول من الإستقلالية، في الديموقراطيات الموجهة، إلى صدى لإرهاصات مجتمع سياسي قيد التشكل.

ـ دور المجتمع المدني

أمام تفكك البنى الإجتماعية والسياسية التقليدية (القبيلة، الطائفة، الطريقة..) وتراجع الحماية التي كانت توفرها للفرد، وأشكال الضغط التي كانت تمارسها على السلطة. وفي ظل غياب هيئات مجتمعية وسياسية، قادرة على سد احتياجات التأطير المجتمعي، السياسي والثقافي. فإن بعض الهياكل، التي تستلهم مضامينها من مرجعيات تقليدية، وأنظمتها وأشكال اشتغالها من النماذج المعاصرة للمجتمع المدني، بدأت تأخذ أهمية متزايدة في سد حاجيات التأطير الإجتماعي والثقافي.

استفادت هذه الهيئات من مرجعياتها الدينية، لتخطي الرقابة التي تمارسها الدولة على المجتمع، كما استفادت من الحمولة الإنفاعلية والعاطفية للرمز الديني، لاختراق الوجدان الإجتماعي. كما أنها استطاعت أخيراً أن تخط فضاءات فسيحة لاشتغالها، في المساحات الهائلة التي يمدها الفقر والحاجة في الوطن العربي. إن هذه الهيئات تمارس نشاطها، باسم الدعوة أو التكافل الإجتماعي أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في كل العرى المفتوقة لأنظمة الضمان الإجتماعي.

هكذا، بقدر ما تتراجع الدولة عن التزاماتها المجتمعية، وتخل بواجباتها نحو مواطنيها، بقدر ما تنخرط القوى المغبونة والمحبطة في منظومة القيم والسلوك التي

تقترحها عليها هذه الهيئات الموازية، وبقدر ما تستشعر هذه الفئات عنف ومرارة الإقصاء، بقدر ما تترجم هذا الإنتظام المجتمعي إلى مواقف سياسية رافضة، وتترسخ لديها القناعة بضرورة القطيعة مع نظام الحكم القائم.

مع ذلك، فإن ما يجدر بالإنتباه، أنه وبموازاة مع هذا الدور الذي يستدعى التراث لآدائه في المجتمع، ارتفعت وتائر عمل دينامية مقابلة. لقد بدأت عدد من الجمعيات، ذات المرجعيات والأشكال التنظيمية الحديثة، في الظهور والإنتشار. سواء تعلق الأمر بالجمعيات النسائية أصبحت تتبوأ مكانة أساسية داخل المجتمعات العربية، أو بالجمعيات الحقوقية والشبابية. لقد استطاعت هذه الجمعيات أن تخلق أوراشاً كبرى في بعض المجتمعات، وأنوية وفضاءات للعمل في مجتمعات أخرى.. ولا شك أنها مؤهلة لأن تلعب أدواراً متزايدة الأهمية، بصورة مضطردة مع ارتفاع نسبة التعليم واكتساب الخبرة، ومع تزايد أشكال التعاون والتنسيق الإقليمي والدولي.

ج ـ الدولة:

تحيل الصورة التي يعطيها دكمجيان للدولة العربية، إلى النماذج الدولتية السابقة على التحولات التي عرفها العالم ابتداء من سنة 1989. فالدولة التي يعنيها دولة قطرية مركزية تمارس رقابة قاهرة على مواطنيها، تتمتع بسيادة تامة وتتحكم بصورة كلية في مجتمعاتها.

لقد أدت التحولات العميقة التي شهدها العالم خلال عقد التسعينات، إلى خضوع الدولة العربية لمنطق النظام العالمي، ذو القطب الإقتصادي والسياسي الوحيد، وإلى امحاء وتجاوز التلونات الإديولوجية، التي كانت تقسم الأنظمة السياسية بين الشرق والغرب، وإلى انخراطها التدريجي، في نموذج اقتصادي متماثل، يقوم على تشجيع الإستثمار الخارجي والمبادرة الحرة وعمليات الخصخصة، وإلى

إدخال بعض الإصلاحات السياسية الضرورية لإضفاء حد أدنى من الحيوية على النشاط الإقتصادي.

لا بل إن هذه الدولة، تحت ضغط وتيرة العولمة الصاعدة، وجدت نفسها تفقد نسبة هامة من سيادتها السياسية، بسبب حاجتها إلى الحماية العسكرية أو نظراً لحاجتها الإقتصادية، ومن استقلاليتها الإقتصادية، نظراً لتزايد أهمية الشركات متعددة الجنسية والمؤسسات المالية الدولية، بالإضافة إلى انصهارها التدريجي في المنظومة الثقافية الكونية، بسبب التطور الهائل الحاصل في وسائل الإتصال. وعلى وجه الإجمال، سوف تؤدي هذه التحولات إلى إضعاف الأجهزة الرسمية للدولة، وتعود بها إلى صورة أقرب ما تكون إلى نموذج «الدولة الدركي» التي عرفها القرن الماضي.

4 ـ المستقبلات المحتملة للخطاب التأصيلي:

لا يمكن تعميم المقاييس نفسها على مجموع أنساق الخطاب التأصيلي. هناك أنساق تحكمها شروط ظرفية، وتخضع لمواجهة تنعدم فيها شروط التوازن، في حين، تتجلى بصورة واضحة، قدرة بعض الأنساق الأخرى على التكييف والإستمرارية، بل والإنتظام كثابت سوسيو ـ سياسي.

أ ـ الخطاب التاصيلي الجهادي

هذا النموذج، كما وقفنا عليه في أفغانستان في السابق، أو كما هو اليوم في جنوب لبنان أو في فلسطين المحتلة، محكوم بظرفيته.

إنه يستقي شروط وجوده واستمراره من واقع الإحتلال والقهر. لذلك فإن وجوده واستمراره رهين بوجود واستمرار أسبابه. وكما بدا بوضوح في أفغانستان، فإن تغيير الشروط المحيطة به، تدفعه إلى تغيير أشكال مقاربته، وإلى تبني تعبيرات تندرج في إطار السياق الرسمي، في حالة وصوله إلى الحكم، أو إلى

إعادة التكيف والإنتظام، حسب الشروط المحيطة، في السياق التأصيلي الرافض أو التوفيقي.

وكما تمت الإشارة إلى ذلك في المباحث السابقة، يظل الإسلام التأصيلي الجهادي كامناً، في أغلب الأحيان، ولا تنطلق دينامته إلا عند الإحساس بالخطر.

إن تلازم الخطر الخارجي الذي يتهدد وجود الأمة أو هويتها مع حالات الضعف والإنحطاط، سواء تلك المترتبة على الغزو الخارجي أو تلك التي يأتي الغزو الخارجي كنتيجة لها، هي الإشارة التي تطلق عقال الخطاب الإسلامي الجهادي. وعلى خلاف الإنطباع السائد أحيانا، فإن التصلب الذي يبدو على هذا الخطاب، لا يعود في غالب الأحيان إلى أسباب نظرية، بل إلى الظروف الإستثنائية التي ينشأ فيها هذا الخطاب.

ومع أن الخطاب التأصيلي الجهادي لا يتردد في اللجوء إلى القوة، وأنه يستعمل وسائل قهرية في إملاء إرادته، فإنه يبقى أضعف خطابات التأصيل تأثيرا، وأقلها استقلالية وقدرة على الإستمرار. إن العنف والعمل المسلح عموماً، يجعل هذه الجماعات مرهوبة الجانب، شديدة التأثير، كما يوفر لها تغطية إعلامية واسعة. لكن ذلك يتطلب إمكانيات مادية ولوجستيكية هائلة، يستحيل أن تتوفر لأية جماعة مهما كان نفوذها أو تأثيرها، وهو ما يجعل هذه الجماعات، رهينة في يد الجهات التي تمولها وتوفر لها وساءل عملها، والتي غالباً ما تكون دولاً أو أجهزة استخبارات لدول لها مصالح في زعزعة استقرار البلدان التي تنشط فيها هذه الجماعات (الولايات المتحدة الأمريكية ودول الخليج / المجاهدون الأفغان، الباكستان / طالبان، إيران / حزب الله.. الخ).

ب- الخطاب التاصيلي الرافض.

سوف تظل التعبيرات النظرية المعبرة عن هذا الخطاب، كما أطر له سيد

قطب، في الفكر العربي الحديث، وكما تبناه مصطفى شكري وعبد السلام فرج وغيرهما، حاضرة باستمرار. ذلك أن بنية النص الديني في الإسلام، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، قادرة على إنتاج عدد غير محدود من القراءات، التي تتلون باستمرار، حسب طبيعة القاريء، وحسب الشروط المجتمعية والتاريخية والثقافة المهيمنة.

غير أن الإستعداد، الصدى أو التجاوب الذي يمكن أن تلقاه هذه الأفكار، وأشكال التطبيق أو الممارسة لها، وهو العامل الأكثر أهمية، يتوقف إلى حد بعيد على الشروط العامة التي تحيط بالتحولات الكبرى التي يعيشها العالم العربي وعلى الآفاق التي يمكن أن تفضي إليها.

إن الواقع العربي المعاصر، لا يقدم أية مؤشرات تدعو إلى التفاؤل بقرب انكماش كتل الخطاب التأصيلي الرافض داخل المجتمع. ذلك أن الحل الأمني، الإستئصالي، أو حتى ذلك القائم على مبدأ الجزرة والعصا، لا يقدم أية حلول ملموسة على المدى المتوسط أو البعيد، بل على خلاف ذلك، يقدم هذه الجماعات في صورة الضحية، ويعطيها قيمة رمزية تجعلها تتجذر بصورة أعمق داخل المجتمع.

إن معالجة الخطاب التأصيلي الرافض، تبدأ باجتثاث مزارعه في أحزمة البؤس، المحيطة بالمدن الكبرى، حيث تتفاقم أزمة السكن ويشتد الإكتظاظ وتنتشر البطالة ويلسع الفقر المطلق الهوامش بسياطه. وحيث تتناسل كل حرف البؤس، من الدعارة إلى التهريب وتجارة المخدرات.

في هذه الهوامش، يتشيء الإنسان، تتخشب لغته، يفقد كرامته بالتدريج..حتى تتسلل إلى مسامعه ترددات شريط داعية في زاوية من زوايا الحي، يتحدث عن العدل وعن التكافؤ وعن كرامة الإنسان، فيجد في كلماته وفي حججه الحل الشافي ويصادق على صدقه، بالمصدر الذي يستدل به وهو الإسلام.

لكن قساوة البؤس ووقاحة المجتمع الإستهلاكي الذي يباهي بجوره، تحل هذا الشعور الهادىء بالإيمان إلى وقفة غضب، ترد على الإقصاء بالإقصاء، وتقابل التشبث بزهداب حياة حقيرة في أمبراطورية الشر، بحياة كريمة في الجنة..

إلى جانب أحزمة البؤس هاته، أصبحت الجامعات تشكل في العالم العربي المعاصر، أنوية تأصيلية تتحلق من حولها جماعات الرفض. ليس من المدهش أن تكون هذه الظاهرة قد برزت إلى الوجود بموازاة مع ظاهرة أخرى، هي ظاهرة بطالة الخريجين جامعات في العالم العربي. ذلك أن انسداد الآفاق وتراكم الإحباطات، مرفوقاً بانخفاض المستويات التعليمية، وبالتراجع المضطرد الذي يشهده تدريس العلوم الإنسانية، كما وكيفا، لم يكن ليؤدي إلا إلى هذه النتيجة.

إن هذه العوامل المتعلقة بالحياة اليومية، من عمل وسكن ونقل وتعليم ومحيط، وإن كانت العوامل الأكثر تأثيراً فإنها ليست وحدها العوامل المحددة لهذا التحول، من إسلام عام واعتيادي أو توافقي إلى الإندراج في خطاب تأصيلي رافض. ذلك أن العوامل الثقافية والسياسية، تحظى بدورها بأهمية خاصة في هذا الإنزياح.

إن الهيمنة والإمتيازات التي تتمتع بها اللغة والثقافة الفرنسية في المغرب العربي، والإحتقار الرسمي للغة وللثقافة والوطنية والعدوان الأطلسي على العراق، والإستعجال الرسمي، غير المبرر، للتطبيع مع الكيان الصهيوني، والتعنت الصهيوني في قضية القدس، والإنحياز الأمريكي والدولي المطلق للأطروحات الصهيونية، كل هذه عوامل تغذي خطاب الرفض وتعطيه مبرراته، لأنها تفرغ الشرعية الدولية من أي معنى أو مدلول حقيقي.

ج ـ الخطاب التأصيلي التوافقي.

تتوافق أغلب المؤشرات على أن هذا الخطاب هو الذي سوف يحكم الإستراتيجية التأصيلية العامة. ليس فقط لأنه الأكثر انتشاراً أو تمثيلية، أو لأن هيئاته

هـي الأحكـم تنظيمـاً وانضباطـاً، بـل لأن القـاعدة النظريـة التـي تمتـح منهـا هـذه الجماعـات، هـي الأرحـب اتسـاعاً. إنهـا بذلـك أقـدر مـن غيرهـا مـن الجماعـات التأصيلية على التكيف مع المتطلبات الجديدة، وعلى الإنفتاح على الأفكار المختلفة، كما أنها معبر ضروري، للنفاذ إلى نسقيات الجماعـات الأخـرى، بـل إن الإتسـاع النسبي للقاعدة النظرية التأصيلية لهذه الجماعات، تسمح لها، هي بدورها، بإعـادة هيكلة نفسـها حسـب مـا تقتضيـه الظرفيـة، والإنزيـاح نحـو مزيـد مـن التشـدد أو الإنفتاح.

إن هـذه الجماعـات، قـادرة علـى أن تكـون عـاملاً مـن عوامـل الإسـتقرار الإجتماعي والسياسي، وقد عبرت عـدد منهـا عـن استعدادها التـام للإنخـراط في النسق السياسي القائم، وعلى الإلتزام باحترام التنوع الفكري والسياسـي والدينـي، داخل مجتمعاتها، وكذلك باحترام الحرية في الإعتقاد وفي التفكير والتعبير وبمبـاديء سيادة الأمة والتداول الديموقراطي على الحكم.. وهو ما يجعلها، في حـال احترامهـا الفعلي لهذه المباديء، وفي حال احترام الحـاكمين والشـركاء السياسـيين الآخريـن، إلى ديموقراطيات إسلاموية، على شاكلة الديموقراطيات المسيحية في أوربا.

غير أن إدماج هذه الجماعات التأصيلية التوافقية في النسق السياسـي، يتطلـب قبل كل شيء، ملاءمة الأنظمة السياسية في العالم العربي، لكي تحقق هي بدورهـا، حداً أدنى مقبولاً من شروط التحول الديموقراطي. بالتالي يمكن القول أن عدداً مـن الكوابح التي تحول دون إدماج جانب من الحساسيات الإسلاموية، هي نفسها التي تحول دون نضج شروط التحول الديموقراطي. بـل إن الإنحباسـات التـي تتولـد عـن هذه الكوابح، لا تجد ترجمتها في وضعية الشلل الإجتماعي والسياسي، التي يعرفهـا الجزأ الأعظم من الوطن العربي، بـل تـأخذ أشـكال نكـوص وتراجـع، مـن خـلال التآكل الذي تعرفه أطراف الخطاب التأصيلي التوافقي، والإنـدراج التدريجـي لهـذه

الأطراف في إديويلوجية الرفض.

إن هناك جملة من العوامل، الموضوعية والذاتية، التي تتحكم بعلاقات التوازن بين الخطاب التأصيلي التوافقي والخطاب التأصيلي الرافض، على المدى القصير، وبينهما وبين المرجعيات الإنسية الكونية، على المدى المتوسط. إن شكل وفعالية هذه العوامل هو الذي سوف يحدد آليات الإستقطاب المجتمعي والسياسي في العالم العربي في العقود المقبلة.

– العوامل الموضوعية.

في مطلع هذا العقد، تحددت الصورة الإجمالية التي سوف يكون عليها العالم في العقود الثلاثة المقبلة على أقل تقدير. لقد أثبتت الولايات المتحدة الأمريكية، منذ انهيار الاتحاد السوفييتي، أنها القوة العسكري والسياسية الأولى في العالم، وزنها وحدها من يتخذ القرار في القضايا الكبرى على المستوى الكوني. (حشد التحالف الدولي ضد العراق وإعلان الحرب، الإشراف على التسوية في الشرق الأوسط، التدخل في البوسنة، استخدام الأمم المتحدة كأداة من أدوات السياسية الخارجية الأمريكية، عزل بطرس غالي..).

هذا الإحتكار الأمريكي التام للقرار الدولي العسكري والسياسي، يعتريه قدر من المرونة على المستوى الإقتصادي. إن القرار الإقتصادي تحكمه اليوم حركتان، أفقية وعمودية. أفقياً يمكن الحديث عن ثلاثة أقطاب أو تجمعات اقتصادية كبرى تتحكم في مجرى الإقتصاد العالمي، في أمريكا الشمالية والوسطى، أوربا الغربية، وشرق آسيا. أما على المستوى العمودي، فإن القرار والسياسي والإقتصادي الدولي، خاضع لثلاثة أقطاب كبرى غير دولية: الشركات متعددة الجنسية، المؤسسات النقدية الدولية التي ترسم السياسات الإقتصادية القطرية والإقليمية، والبنوك والمؤسسات المالية الضخمة، التي تتحكم في القروض وفي حركة

الإستثمارات وأسعار الفائدة وأسعار تداول العملات.. الخ.

وبما أن العالم العربي، لا خيار أمامه إلا الإندراج في وعاء العولمة، فإن هذا الإنخراط يجب أن يتحقق في أفضل الشروط الممكنة، بالعلاقة مع القوى التي تتكم في عملية الإنخراط هاته.

إن اندماج العالم العربي في ركاب العولمة، الذي هو مقتضى اضطراري، وإن كان يحمل معه عدداً من السلبيات، فإن على الأطراف المتفاوضة من أجل تحديد شروط هذا الإنخراط، أنه إذا اقتصر الأمر على فرض شروط من طرف المفاوض الأقوى على المتفاوض الأضعف، وفق حسابات أنانية ضيقة، فإن هذا من شأنه أن يودي إلى آثار سلبية، لا تنحصر في الجوانب الإقتصادية، بل سوف تمتد إلى الجوانب السياسية كذلك.

إن مسار العولمة لا بد أن يراعي عدة اعتبارات فيما يتعلق بالعالم العربي، حتى يخفف من الآثار السلبية لعدم التوازن بين الشمال والجنوب، نذكر منها:

- ضرورة توطين نسبة معقولة من الفوائض النفطية ومن الإستثمارات في العالم العربي، لمواجهة أخطار البطالة ولضمان حد أدنى من الخدمات الإجتماعية.
- نقل التقانة إلى العالم العربي، بصورة خاصة في المجالات الزراعية، البيئة ومكافحة التصحر وتحلية المياه.
- المحافظة على بنية النظام الإقليمي العربي وتعزيزها، لتمكين المنطقة من مجالها الحيوي الخاص، وكذلك للمحافظة على هويتها المحلية الخاصة.

- العوامل الذاتية:

تتمثل هذه العوامل في الإرادة السياسية لدى أنظمة الحكم في العالم العربي، هل تمتلك نية حقيقية في انتهاج تحول يمكن أن يكون تدريجياً، لكن حاسماً، نحو الديموقراطية، بما تعنيه من احتكام إلى مبدأ سيادة الأمة، وتداول فعلي على الحكم،

وفصل حقيقي للسلطات واستقلال للقضاء واحترام لحقوق الإنسان..

إن هناك عدداً من الكوابح الذاتية، التي تمارس تأثيرها بصورة متفاوتة، في أقطار الوطن العربي، وتحول بالتالي، بصورة مؤقتة على الأقل، دون تحقق هذا التحول.

• **كابح الشرعية:**

إن الإفتقاد الكلي، الجزئي أو النسبي للشرعية الوضعية أو الدينية، يجعل عدداً من الأنظمة الحاكمة، تتردد في الإنطلاق في مسلسل تدريجي للإصلاحات السياسية، لأن من شأن ذلك إضعاف قبضتها الحديدية على المجتمع، وبالتالي، إضعاف موقفها في مواجهة خصومها السياسيين..

من هنا يبدو أن الديموقراطية في الوطن العربي، لا يمكنها أن تتحقق إلا بصورة تدريجية، ومن خلال إرساء جو للثقة بين الشركاء السياسيين، والتمهيد بذلك لشروط التغيير الديموقراطي السلمي، حيث يستمد الحاكمون قدراً من المشروعية من الديموقرايات الموجهة، ويصلب عود المجتمع المدني، بحيث يستطيع انتزاع وتكريس قدر أكبر من الحقوق وترسيخ دولة القانون والمؤسسات.

• **كابح جماعات الضغط:**

لقد أدى الإنفراد بالحكم وتغييب المؤسسات، وطغيان هاجس الأمن، والأحكام الإستثنائية، لفترة طويلة في العالم العربي، إلى تكوين هالة من الطغم المستفيدة من هذه الوضعية من حول الحاكمين. وهي طغم تعي جيداً، أن كل خطوة نحو الديموقراطية، هي انتزاع لامتياز من امتيازاتها، ومس مباشر بمصالحها.

يتمثل هؤلاء، في عدد من المستفيدين من ريع الدولة، ومن عدد من الإمتيازات الشخصية التي ليس هناك ما يبررها في دولة القانون، وكذلك في عدد من كبار ضباط الجيش والإستخبارات، الذين ظلوا لعقود طويلة، يمارسون

صلاحيات مطلقة، ويتمتعون باليد الطـولى في مـوارد البـلاد وفي إمكانياتهـا، تحـت مبرر الهاجس الأمني، وكذلك فيما يتعلق بالبيروقراطيـة الحكوميـة، التـي راكمـت ثـروات هائلـة، ونعمـت بعـدد مـن الإمتيـازات غير القانونيـة، في فـترات الفــراغ السياسي..وأخيرا «القطط السمان»، التـي عرفـت كيـف تسـتفيد مـن الجـو العـام السـائد لاحتكـار إنتـاج وتوزيـع المـواد الأساسـية، واحتكــار الصفقــات ونهــب المؤسسات العمومية، خارج أية ضوابط قانونية.

• **الكابح الثقافي:**

إن الثقافة المبنية على التعـدد والإختـلاف والتـداول علـى الحكـم، هـي ثقافـة سياسية جديدة على العالم العربـي، لا يمكنهـا إلا أن تدغـدغ كوامـن الخـوف مـن المجهول، والريبة والتوجس من كل الأطراف. لذلك، فإن استيعاب وهضـم هـذه الثقافة يتطلب قدراً من الوقت.

مع ذلك فإن بعض الجوانب الإيجابية من العولمة، المتمثلة في إقرار مباديء عامة لثقافة كونية، تمتد وتتعمق بصورة مضطـردة، كنتيجـة للشـورة الهائلـة التـي تعرفهـا أنظمة الإتصال، لا يمكنها إلا أن تلعب أدواراً إيجابية في اتجاه الدفع، في مرحلة أولى علـى الأقـل، إلى إقـرار ديموقراطيـات موجهـة. كمـا أن صحـوة المجتمـع المدنـي، بمكوناته الشبابية النسائية والحقوقية، أصبح يمثل عنصر ضغط إضافي، تـتزايد أهميتـه بصورة مستمرة، من أجل ضمان هذا التحول.

إن دور هذه العوامل الذاتية، مهما كان يبدو لنا أساسياً، فـإن العوامـل التـي تحكـم تحـول الخطـاب التـأصيلي التوافقـي، إلى عـامل استقرار واندمــاج مجتمعــي وسياسي، أو إلى انكماش قاعدتـه، وتحولهـا إلى مجـرد مـادة خـام لإنتـاج جماعـات الرفض، يتوقف إلى حد بعيد علـى دور العوامـل الموضوعيـة، التـي يكيفهـا أولئـك الذين يتحكمون بالقرار الدولي.

إن مستقبل التأصيلية، والأشكال الأساسية التي سوف ينفرج عنها خطابها المستقبلي، متوقف إلى حد بعيد على ما يريده الغرب، وعلى الصورة التي يريد أن يؤثث بها النظام الإقليمي العربي. إن قدراً من التسلح بنظرة بعيدة المدى، ومن الترفع عن الإعتبارات والحسابات الدقيقة، يمكنها أن تضمن للمنطقة بفضل مواردها وإمكانيتها، قدراً كبيراً من الرخاء ومن الإستقرارا، تماماً كما أن السعي إلى الهيمنة وإلى الإقصاء والنهب لثروات الشعوب وترك المنطقة العربية تلعق جراحها، لا يمكنه إلا أن يضع الجميع فوق برميل بارود.

الخاتمة

تتمحور إحدى أبرز الإشكاليات التي تطرح نفسها بإلحاح على الباحثين في علم الإسلاميات المعاصرة، حول الملابسات التي جعلت الدين يلعب دور الإديولوجية في العالم الإسلامي، أو بتعبير آخر، حول العوامل التي جعلت الإديولوجيات ألتي عرفها العالم العربي، على امتداد تاريخه، تقدم قضاياها وإشكالياتها في لبوس ديني. هل يتعلق الأمر بخلط سياسي، حصل منذ البداية، عندما جمع الخلفاء الراشدون بين ممارسة السلطتين الدينية والدنيوية معا؟ أم أن الأمر يتعلق بمسألة دور، عندما لاحظت المعارضة السياسية، التي تكونت بعد وفاة النبي مباشرة، أن السلطة الجديدة، عمدت إلى استعمال مبررات دينية لتعزيز مشروعيتها وتوسيع دائرة نفوذها، اختارت هي بدورها أن تعارض باسم الدين. وبذلك انفتح المعجم الديني على المعجم السياسي والنسق الديني على النسق السياسي، حتى أصبحا يشكلان حقلا واحدا؟

إن إيقاع هذا الدور، هو ما اصطلحت عليه بالصراع بين السياقين الرسمي والتأصيلي. فالأول يعمل على التنظير من أجل إرساء مشروعيات، لتثبيت دعائم السلطة السياسية القائمة وتعزيز أركانها، في حين يتولى الثاني دور الطعن في هذه المشروعيات، والكشف عن تناقضاتها مع النص، والدعوة إلى إسقاطها، تحت شعار التأصيل والتطابق مع روح النص.

هذا التمايز المشار إليه بين السياقين الرسمي والتأصيلي للإسلام، يقتصر على المستوى التزامني، دون المستوى التعاقبي. ذلك أن كل خطاب تأصيلي، يحقق هدفه النهائي بالوصول إلى السلطة السياسية، يتحول إلى سياق رسمي، بصورة آلية، ويزرع بذلك بذور نقضه.

إن هذا التداخل بين الحقلين الديني والسياسي، ما كان ليمتد حتى الفكر العربي المعاصر، لولا الجمود الذي عرفه العالم العربي على مدى قرون طويلة، سواء كان ذلك على مستوى بنية الإنتاج المادي أو البنية الثقافية المتحكمة بالسلوك والقيم والأفكار، التي لم تتزعزع إلا مع التدخل الأمبريالي الغربي. كما أن انتشار الفقر والأمية، بصورة واسعة، وسطوة البطش الذي يميز الممارسة السياسية للسلطة في الوطن العربي في تاريخه القديم ، الحديث أو المعاص، جعل من الدين الممارسة النظرية الوحيدة المشروعة بذاتها ولذاتها، التي تمكن من إفساح المجال لأشكال من التعبير ومن المشاركة السياسية دونما حاجة إلى موافقة رسمية مسبقة ،وتمنح صاحبها حصانة خاصة نسبية ضد أي عسف أو قمع. كما أن انغلاق مراكز القرار السياسي على نفسها ،واحتكار السلطة في العالم العربي من طرف زعامات سياسية، تبني مشروعيتها على اعتبارات تستمد مبرراتها من قيم تقليدية، قبلية، طائفية، مذهبية أو دينية وانتظام جانب واسع من المعارضة السياسية على أساس هذه المرجعيات نفسها. كل هذا جعل البنية الثقافية التقليدية تحتفظ براهنيتها، وبقدرتها على التعبئة وعلى الفعل.

إن الخروج من وضعية الدور هاته، تقتضي من بين ما تقتضيه، الفصل على المستوى النظري، بين منطق الدين ومنطق الإديولوجية. بين النص الديني في أصله الأول المتفرد، وبين المدلولات اللاحقة، التي تم توليدها تحت ضغط الإحتياجات الإجتماعية والسياسية المتجددة. لقد مر المجتمع الإسلامي الأول بمجموعة من الحالات المتباينة. من الإختلاف إلى التجانس، ومن الضعف إلى القوة، ومن النظام العشائري إلى بناء الدولة الموحدة. لذلك جاءت النصوص الدينية ـ آيات أو أحاديث ـ مسايرة لهذه التحولات. إن كل قراءة جديدة لهذه النصوص، لم يكن من الممكن أن تتم إلا من خلال عملية فصل قسرية بينهاوبين الوقائع العيانية التي جاءت للتعبير عنها، بهدف قصها على مقاس وقائع جديدة، تتطلب الظرفية الإجتماعية أو السياسية القائمة. بذلك تحول النص الديني عبر التاريخ، وعبر سلسلة من عمليات إعادة الهيكلة المتتالية وزراعة المعاني الجديدة المطلوبة واستنباتها إلى مادة هيولائية

تقبل عدد لا متناهيا من الأشكال، إلى مايشبه البياض، الذى نستطيع وفق قواعد معينة، أن نكتب عليه كل ما نشاء.

إن الظاهرة التأصيلية ليست مجرد إشكالية نظرية متحصلة عن اختلاف في قراءة النص الديني. بل هي إشكالية سياسية وإجتماعية قبل كل شيء، ترتبط بصورة لصيقة بالظرفية المحيطة، عبر التاريخ العربي الإسلامي. ففي كل مرة اشتد فيها التمزق الداخلي واحتدم الصراع حول السلطة، وتفاقمت الأخطار الخارجية، إلا وتكرست الظاهرة على المستويين المجتمعي والثقافي.

لقد تكاملت عناصر الظاهرة التأصيلية المعاصرة بصورة مبكرة منذ أواخر عهد الإحتلال العثماني كمحصلة لوضعية التجزئة السياسية لتعاظم الخطر الخارجي الذي يشكل تهديدا مباشر للهوية المحلية وغياب إديولوجية مطابقة، اتستطيع تحقيق الإجماع حولها والبرهنة على مصداقيتها على أرض الواقع. كل هذه العوامل جعلت من الخطاب التأصيلي مركز جذب، و أحد أوجه التعبير الأساسية عن تطلعات الفئات الوسطى في مصر في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن. وإذا كانت اذيولوجية التحرر، التي تزعمت حركة المقاومة ضد الإحتلال للعثماني أولا، ثم ضد الإحتلال الغربي فيما بعد، بتحلياتها المختلفة ، قد استطاعت أن تحتوي وأن تتجاوز الخطاب التأصيلي الناشيء في حينه فإن تراجعات هذه الإديولوجيات اليوم، لاعتبارات متعددة لامجال لذكرها هنا، قد مهد للعودة القومية لقيم ولثقافة المحافظة على المستوى الكوني وليس على مستوى العالم العربي فحسب.

إن الهدف من هذه الدراسة لم يكن تقييم هذه العودة التي حكمتها ظروف داخلية وخارجية، كما تمت الإشارة سابقا سلبا أو ايجابا ، بلا فهمها في مضامينها الأساسية وتمثلها في شروطها المحيطة واستجلاء المعالم الأساسية لآفاقها المستقبلية.

الفهرس

تميزت العقود الأخيرة من هذا القرن بالطفرة النوعية التي عرفتها عدد من الجماعات التي تنتسب إلى الدين، سواء في صورة جماعات اجتماعية، تطور نماذج مسلكية وثقافية خاصة بها، بحيث تنفصل عن محيطها وتعيد خلق علاقات خاصة فيما بين اعضائها أو في صورة قراءات جديدة للنص الديني، تهدف إلى استخلاص النماذج النظرية، التي ترى هذه الجماعات أنها يجب أن تؤطر المجتمع والدولة والثقافة.

لتحقيق هذا الهدف، تتفق هذه الجماعات، على ضرورة خلخلة أنماط العيش السائدة، سواء تعلق الأمر بأشكال للسلوك الفردي أو البنى الإجتماعية أو المؤسسات السياسية، بوسائل تبتدأ من التحفظ على المؤسسات القائمة وإسقاط المشروعية عنها، وتصل إلى حد تكفير القائمين عليها والدعوة إلى جهادهم، وقد تأخذ هذه الدعوة في بعض الأحيان شكل حوار مغشوش، تراهن فيه كل من هذه الجماعات وأنظمة الحكم كخصمين، كل على استنزاف خصمه وإنهاكه. وتتعدد أشكال العلاقة بين الجماعات التأصيلية، وأنظمة الحكم، والمجتمعات في العالم العربي بحسب اختلاف الأنظمة السياسية، ومرجعيات وطبيعة الجماعات الفاعلة في الساحة، ورؤيتها الخاصة لما يجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

لوحة الغلاف للفنان: محمد المليحي

دار معد للطباعة والنشر والتوزيع ✉ 108777 - ☎ 6334010

دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع ✉ 5157 - ☎ 2226207